irénikon

1966 / n°

MONASTÈRE BÉNÉDICTIN / CHEVETOGNE / BELGIQUE

Irénikon

TOME XXXIX

1966

MONASTÈRE BÉNÉDICTIN, CHEVETOGNE, BELGIQUE

IRÉNIKON

Tome XXXIX **1e trimestre 1966.**

Rome-Cantorbéry

Il ne nous paraît pas déplacé, pour illustrer la rencontre de Paul VI et de l'archevêque anglican de Cantorbéry, qui eut lieu à Rome les 23 et 24 mars derniers, de rapporter quelques phrases des souvenirs notés par l'Académicien Jean Guitton dans Le Figaro *du 24 mars à propos de cet événement, et où sont évoquées les figures du Cardinal Mercier, de Lord Halifax et de dom Lambert Beauduin.*

« Que de fois, écrivait-il, j'entendais Lord Halifax dire, résumant toutes ses espérances : Ce qu'il faudrait avant tout, c'est que les chefs de nos deux Églises se rencontrent au sommet, seul à seul dans la nuée, au-delà de toute hiérarchie, par-delà tous les usages, toutes les conventions ; qu'ils traitent par le haut des problèmes dogmatiques et surtout pratiques d'une union si désirée ». Et aujourd'hui je me souviens qu'il m'avait dit : « Oh ! comme je quitterais ce monde avec joie si le primat d'Angleterre et le Saint-Père pouvaient se voir ! »

» Dans un carnet où je notais jadis ses conseils, ses propos, ses confidences aussi, j'ai retrouvé des notes sur les dessous des fameuses Conversations de Malines. On sait que, de 1921 à 1925, le cardinal Mercier, approuvé par Benoît XV et Pie XI, avait reçu des délégués de l'Église anglicane pour un dialogue loyal. La surprise des Conversations fut la lecture d'un mémoire de dom Beauduin (« L'Église anglicane unie, non absorbée ») sur la manière dont une Église anglaise unie au Siège de Rome pourrait demeurer elle-même.

» Lord Halifax chaussa ses lourdes lunettes et il me lut d'une voix radieuse ces passages, si hardis, du bénédictin : « L'Église anglicane est fortement rattachée, depuis ses origines, au siège de Pierre. Investi du manteau symbolique du prince des Apôtres, l'archevêque de Cantorbéry participe à la juridiction apostolique, non seulement sur les fidèles mais aussi sur les pasteurs (...). Il existe une formule catholique d'union des Églises, qui n'est pas une absorption, mais qui sauvegarde et respecte l'organisation

autonome des grandes Églises historiques, tout en maintenant leur parfaite dépendance à l'égard de l'Église universelle (les patriarcats). Or, s'il est une Église qui, par ses origines, son histoire, les mœurs de la nation, a droit à ces concessions d'autonomie, c'est bien l'Église anglicane. Pratiquement l'archevêque de Cantorbéry (...) après avoir reçu son investiture du successeur de Pierre, par l'imposition historique du pallium, jouirait de ses droits patriarcaux sur toute l'Église d'Angleterre ».

Et après le rappel de quelques suggestions du rapport concernant l'instauration de ce régime, M. Guitton citait encore Halifax : « *Vous ne sauriez imaginer le silence qui a suivi cette lecture devant le cardinal, qui approuvait avec un sourire de joie* ».

Au fait, le rapport de dom Beauduin qui tenait autant, sinon plus, de la prophétie que de l'histoire, était très inattendu et fut alors très critiqué. Aujourd'hui après le Concile, après ce qui a été dit, dans l'Aula et dans les textes, des patriarches des Églises d'Orient, après l'institution des conférences épiscopales qui en sont comme une réplique discrète, sa proposition ne revêt plus le caractère d'utopie qu'on lui assignait à ce moment-là.

« *On sait que sur son lit de mort, continue Jean Guitton, le cardinal Mercier remit son anneau pastoral au lord anglican. Cet anneau est désormais enchâssé dans un calice de la cathédrale anglicane de York.*

» *Je me souviens qu'un soir vers la fin de sa vie, j'avais demandé à Lord Halifax de me montrer la relique, ce gage d'espérance. Il avait ouvert son vêtement : l'anneau romain, suspendu à une pauvre chaînette de fer, oscillait sur son cœur. Oublions le passé, disait-il. Rien n'est impossible à la foi. Allons vers la haute mer* ».

Ces souvenirs évoqués avec tant d'à propos, viennent rejoindre ce qui s'est passé ces derniers jours, dans l'entrevue que Lord Halifax avait souhaitée, et qui s'est terminée, elle aussi, par la collation d'un anneau, celui que Paul VI a mis au doigt du Dr. Ramsey, l'actuel archevêque de Cantorbéry. Sans doute, la période de l'anglo-romanisme nous apparaît aujourd'hui bien dépassée, dans les perspectives œcuméniques actuelles qui ont tout transformé. Il n'en reste pas moins que le fait rappelé par Jean Guitton garde sa valeur de signe, et que les événements qui viennent de se dérouler s'inscrivent dans une progression étonnamment rapide, qui eût stupéfait les pionniers d'il y a quarante ans, comme le rapport de dom Beauduin à Malines leur avait, en ce temps-là, coupé la respiration.

Remarques sur la Constitution dogmatique sur l'Église « Lumen Gentium »[1]

Une lecture même rapide de la constitution dogmatique sur l'Église *Lumen Gentium* confirme l'opinion qui voit dans ce texte et tout particulièrement dans son chapitre III ce qui aura permis au deuxième Concile du Vatican de « trouver sa raison d'être »[2]. Pour en parler convenablement il faudrait donc en avoir suivi minutieusement l'histoire, de sa rédaction préconciliaire à sa présentation, le 1er décembre 1962, et jusqu'à sa solennelle promulgation, le 21 novembre 1964 ; il faudrait avoir pris connaissance des interventions des Pères conciliaires lors des quelque trente deux congrégations générales pendant lesquelles le *de Ecclesia* fut discuté[3] ; il faudrait en avoir fait une exégèse théologique approfondie. Il y a par conséquent de la témérité à parler de ce texte fondamental sans avoir fait plus que le lire à trois ou quatre reprises. Aussi voudrais-je commencer par dire que ce qui suit n'est qu'une réaction première et provisoire.

1. Étude présentée aux journées œcuméniques de Chevetogne, le 2 septembre 1965, et dont le sujet était : *Les réactions des non-catholiques à la Constitution conciliaire « De Ecclesia »* (cfr déjà *Irénikon*, 1965, nº 3, les articles de V. de Waal et de P. Meinhold).

2. Cfr Mgr G. M. Garrone, archevêque de Toulouse, dans sa traduction et présentation de *Lumen Gentium* in *Concile Vatican II : l'Église, l'œcuménisme, les Églises orientales*, Paris, 1965, p. 11.

3. Il faut ajouter à ce chiffre les multiples congrégations générales de la troisième session où le schéma *De Ecclesia* a été voté. Le chapitre III — preuve de son enjeu — a fait l'objet, à lui seul, de trente neuf votes partiels avant le double vote d'ensemble.

Après avoir relevé pourquoi ce texte est important pour l'Église réformée aussi, je voudrais montrer selon quelle méthode il me paraît devoir être lu, pour essayer ensuite d'en saisir la structure profonde et la signification. Dans une seconde partie j'aimerais opérer trois sondages sur des points particulièrement lourds de portée : la théologie mariale, la structure ministériale de l'Église et l'eschatologie [1].

* * *

On a souvent dit parmi les protestants que le deuxième Concile du Vatican est une affaire interne de l'Église de Rome, et qu'il concerne en réalité cette Église seulement [2]. C'est partiellement exact, puisque seul l'épiscopat en communion avec le siège romain y est convoqué et y siège avec voix délibérative [3]. Pourtant c'est beaucoup trop peu dire. Non seulement à cause de l'écho que ce Concile a rencontré, à cause des prières, de

1. Remarquons que ce travail cherche à s'en tenir au texte de *Lumen Gentium* lui-même, sans vouloir systématiquement le situer dans le cadre général de Vatican II et encore moins dans les déclarations récentes du Magistère romain. En particulier il n'a pas été tenu compte des textes adoptés lors de la 4e et dernière session du Concile.

2. Même Karl Barth, dans une étude remarquable, va dans ce sens (*Réflexions sur le deuxième Concile du Vatican*, Genève, 1963, p. 12 en part.). Cette étude a paru d'abord en anglais sous le titre « Thoughts on the Second Vatican Council » dans *The Ecumenical Review*, vol. XV, N° 4, July 1963, p. 357-367. A ma connaissance, elle n'a pas paru en allemand, ce qui ne manque pas d'être curieux et peut-être symptomatique. Voir aussi le titre de l'ouvrage préparé avant le Concile par les luthériens et édité par K. E. SKYDSGAARD : *Konzil und Evangelium, lutherische Stimmen zum kommenden römisch-katholischen Konzil*, Goettingen, 1961, ce qui donne en anglais : *The papal Council and the Gospel, Protestant Theologians evaluate the coming Vatican Council*, Mineapolis, 1961.

3. Tels évêques anglicans ou de l'Église de l'Inde du Sud s'y sont rendus, invités ou désignés comme observateurs. Mais à ma connaissance les Orthodoxes ont été plus réticents à envoyer comme observateurs des évêques. Mgr Cassien, alors recteur de l'Institut de Théologie orthodoxe de St-Serge, Paris, s'y est rendu à titre d'invité personnel du Secrétariat pour l'Unité des chrétiens. Mgr Antoine de Genève y a aussi été, du moins au début. Mgr Emilianos y a représenté le patriarche de Constantinople lors de la dernière session, et Mgr Nicodème, de l'Église russe, a assisté à la clôture du Concile. Cependant l'archiprêtre Vladimir Kotliarov, qui représentait le patriarche de Moscou lors de la première session n'y était plus à la seconde, ayant été consacré évêque entre les deux sessions.

l'attente et de l'espoir qu'il a suscités dans les autres Églises, mais surtout à cause de sa prétention œcuménique. Or celle-ci doit être prise très au sérieux.

En 1566, « les ministres de l'Eglise de Jésus-Christ qui sont en Suisse » publiaient une « Confession et simple exposition de la vraye Foy et articles catholiques de la pure religion chrestienne ... mise en lumière, pour tesmoigner à *tous fidèles* qu'ils persistent en l'unité de la vraye et ancienne Eglise Chrestienne, et qu'ils ne sont point semeurs d'aucune nouvelle ou erronnée doctrine, et par conséquent aussi n'ont rien de commun avec sectes ni heresies quelconques. Laquelle Confession de Foy ils publient maintenant expressement, afin que tous hommes craignans Dieu en puissent juger »[1]. C'est la fameuse *Confession helvétique postérieure* qui, avec le Catéchisme de Heidelberg est le livre symbolique fondamental de l'Église réformée. Comme les autres confessions de foi de la Réforme, elle ne veut pas être un texte *confessionnel*, mais un document fidèle à la foi *catholique*, proposé à l'Église universelle pour qu'elle en juge : elle prétend à la catholicité. C'est en reconnaissant dans les textes conciliaires un même souci « catholique » que les chrétiens non romains doivent les recevoir et les éprouver. En d'autres termes, les textes de Trente, de Vatican I, de Vatican II concernent les Églises non romaines exactement dans le même sens et dans la même mesure que la Réforme concerne l'Église romaine. Vouloir condamner à une audience uniquement catholique-romaine le labeur du Concile serait aussi grave, aussi faux que de condamner à une audience uniquement luthérienne la Confession d'Augsbourg, à une audience uniquement réformée la Confession helvétique postérieure, ce serait s'accommoder de la division de l'Église et s'y installer. Ce serait faire preuve d'un esprit sectaire. Si nous voulons que « tous hommes craignans Dieu » et donc aussi les catholiques-romains écoutent et jugent la manière dont, par exemple, « les ministres de l'Eglise de Jesus-Christ qui sont en Suisse » ont entrepris au XVI[e] siècle la purification de l'unique Église

1. Texte français de 1566, Introduction et Notes par J. Courvoisier, Neuchâtel et Paris, 1944, p. 25.

du Christ, ont confessé sa foi et exposé sa doctrine, il nous faut semblablement accepter *a priori* d'écouter et de juger la manière dont les ministres de l'Église de Jésus-Christ qui sont rassemblés à Rome au milieu du XXe siècle cherchent à purifier l'unique Église du Christ, confessent sa foi et exposent sa doctrine. La prétention « catholique » de Vatican II est donc semblable à la prétention « catholique » de la Réforme. Comme il s'agissait aussi de Rome dans ce que voulaient Zwingli, Bucer, Œcolampade, Calvin, Farel, Knox etc., il s'agit aussi de nous dans ce qui a été débattu à Rome entre le 11 octobre 1962 et le 8 décembre 1965 [1].

Mais comment lire les textes de Vatican II pour les bien lire ?

Pour répondre à cette question, il faut d'abord savoir quelle est leur portée canonique. S'agit-il de textes dont la portée peut être assimilée aux définitions des Conciles antérieurs, et particulièrement à celle de Vatican I sur la primauté et l'infaillibilité de l'évêque de Rome, ou s'agit-il seulement de mises au point pastorales pour la fin du XXe siècle ? Dans ce cas, Vatican II ne serait-il pas menacé de disqualification par un recours à Vatican I, la possibilité de ce recours rendant en somme vaine l'initiative de Jean XXIII et impuissants le courage et la bonne volonté des Pères conciliaires ? [2] Le peu

1. Dans son rapport au Conseil œcuménique des Églises réuni à Paris en été 1962, le secrétaire général du Conseil œcuménique, le pasteur W. A. Visser 't Hooft, ne craignait pas de dire, parlant du Concile : « *Nostra res agitur* », « Report of the general secretary to the central committee, at Paris, 1962 » (*The Ecumenical Review*, vol. XV, N° 1, oct. 1962, p. 77).

2. Ce problème, l'observateur luthérien Ed. Schlink l'a soulevé avec insistance, mais sans recevoir de réponse claire et péremptoire (voir p. ex. son étude sur « Le décret sur l'œcuménisme », dans *Le Dialogue est ouvert*, Neuchâtel et Paris, 1965, p. 188-193, 204). Ce problème retient aussi, à juste titre, l'attention de l'observateur vieux-catholique A. Küppers (voir son très important article sur *Lumen Gentium*, « Das II. Vatikanische Konzil und die Lehre von der Kirche », *Internationale kirchliche Zeitschrift*, 1965, N° 2, p. 69-101 ; N° 3, p. 159-196). — Renvoyer au ton juridique du seul chapitre III de *Lumen Gentium*, ton qui s'apparente, pour la compléter, à la constitution dogmatique *Pastor æternus* ne suffit pas pour résoudre le problème. Ce qui permettrait plus facilement une réponse, c'est la manière dont Jean XXIII puis surtout Paul VI ont parlé du projet puis de la Constitution dogmatique *Lumen Gentium*, ou encore la prudence défensive avec laquelle on réserve constamment tous les pouvoirs de

d'enthousiasme des Pères conciliaires à dogmatiser au sens romain, infaillible, irréformable du terme, sans du tout diminuer le poids de la constitution *dogmatique* sur l'Église par exemple, pourrait cependant aussi signifier la redécouverte d'une certaine liberté de l'Église romaine à l'endroit de ses Conciles, liberté connue de l'Église ancienne, et donc la conviction que l'œuvre d'un Concile est nécessairement partielle. C'est dans ce sens que va, fort symptomatiquement, le paragraphe 24 du décret sur l'œcuménisme, quand il dit que « le Concile souhaite instamment que les initiatives des enfants de l'Église catholique progressent unies à celles des frères séparés, *sans mettre un obstacle quelconque aux voies de la Providence et sans préjuger des impulsions futures de l'Esprit Saint* » [1]. Il y aurait peut-être alors dans cette attitude des Pères de Vatican II à l'égard de leur Concile et par conséquent à l'égard des autres Conciles aussi, quelque chose qui ressemblerait à l'attitude à la fois respectueuse, reconnaissante et critique des Réformateurs à l'égard des Conciles de l'Église ancienne [2], ou à leur attitude face à leurs propres confessions de foi [3]. Ce serait d'une importance œcuménique encore incalculable [4].

l'évêque de Rome en parlant, au chap. III, de la collégialité des évêques, ou enfin la *nota prævia* qui a assuré au chap. III la quasi unanimité des Pères. Si *Lumen Gentium* n'avait pas de poids, de telles mesures de précaution et de protection n'auraient pas été nécessaires, et il n'y aurait pas eu autour de ce texte les combats que l'on sait.

1. Trad. du Secrétariat pour l'Unité des chrétiens, reprise par les Documents Conciliaires *Vatican II*, cités *supra*, p. 6 note 2, p. 221.

2. Cfr p. ex. les contributions de S. C. Neill, M. Seils et J. L. Leuba dans l'ouvrage *Die ökumenischen Konzile der Christenheit* édité par H. J. Margull, Stuttgart, 1961, p. 313-392.

3. A la fin de la préface de la *Confession helvétique postérieure* p. ex., il est dit : « ... nous protestons que nous sommes tousjours prests d'exposer plus au long, si on le requiert de nous, tout ce que nous mettons ici en avant, tant en general que de poinct en poinct : et mesme si on nous enseigne choses meilleures par la parole de Dieu, nous sommes tous prests de donner lieu et obeir au Seigneur, auquel soit louange et gloire » (*op. cit.* p. 29).

4. Une chose doit encore être soulignée pour mesurer la portée des textes promulgués par Vatican II : c'est l'importance donnée par le pape, les évêques, les théologiens à l'après-concile, leur volonté de faire admettre par le peuple de l'Église ce qui a été décrété à Rome, un peu comme si l'œcuménicité de ce Concile allait dépendre de sa réception par le peuple de l'Église, ou comme si l'œcuménicité, la canonicité de ce Concile allait

Mais pour savoir comment lire les textes de Vatican II pour les bien lire, il ne faut pas seulement clarifier cette question canonique. Il faut encore prendre une décision spirituelle, surtout si l'on est membre de l'Église réformée. Deux méthodes, à première vue, paraissent possibles. Ou bien on les lira avec une méfiance que l'histoire des quatre derniers siècles ne justifierait hélas que trop, soupçonnant le pire, affirmant vouloir consentir à une interprétation plus généreuse au vu seulement de décisions énergiques, retentissantes de réforme évangélique. Ou bien on les lira avec la confiance prudente, raisonnée, mais aussi fraternelle et libre que donne la foi, décidé à glisser vers une interprétation plus craintive au vu seulement d'un sabotage évident, intentionné et efficace des mesures de réformes devenues possibles ou déjà entreprises. A la lecture des textes conciliaires, choisir la seconde méthode plutôt que la première ne s'impose pas immédiatement. Le Concile se trouve en effet souvent contraint, sans doute pour résorber des tensions internes, d'approuver des documents qui supportent des interprétations contradictoires. Je crois cependant qu'il faut opter pour la seconde méthode, et ceci pour les trois raisons suivantes. La première est très générale ; quand environ deux mille hommes sur deux mille deux cents confessent tenir directement du Christ une vocation qui les charge d'enseigner, de sanctifier et de gouverner l'Église pour le glorifier, quand ces hommes, devant l'Évangile ouvert, commencent chacune de leurs délibérations par la prière suivante : « Nous voilà devant toi, Seigneur Esprit saint, encore captifs de la masse de nos péchés, mais réunis spécialement en ton nom. — Viens à nous. Sois avec nous. Daigne pénétrer dans nos cœurs. Enseigne-nous ce que nous devons faire. Montre-nous où nous devons nous diriger. Opère ce que nous devons réaliser. — Sois la seule source de

se réduire à ce qui en serait reçu par le peuple chrétien. On comprend mieux dans ce contexte la portée du par. 12 de *Lumen Gentium* qui dit que le peuple de Dieu, en raison de son onction par l'Esprit, « ne peut faillir dans la foi, et manifeste cette propriété qui lui est particulière par le moyen du sens surnaturel de la foi de tout le peuple, quand ... il exprime son contentement en matière de foi et de mœurs ». Sur ce dernier point, voir aussi G. THILS, *L'infaillibilité du peuple chrétien « in credendo »* (Bibliotheca Eph. Theol. Lov., vol. XXI, Paris et Louvain 1964).

notre inspiration et le seul auteur de nos jugements. Toi qui seul avec Dieu le Père et avec son Fils possède le nom glorieux... joins-nous efficacement à toi, par le don de ta seule grâce, pour que nous soyons un en toi, et que nous ne nous écartions en rien de la vérité »... [1], il faudrait savoir par un renseignement incontestable que Dieu, dans son secret conseil, a décidé de se boucher les oreilles quand c'est de Rome que l'on s'adresse à lui pour ne pas admettre qu'il peut choisir les Pères conciliaires pour faire d'eux les agents de l'exaucement de la prière qu'ils lui adressent, et ceci bien qu'ils soient encore captifs de la masse de leurs péchés. Les deux autres raisons sont plus directement en rapport avec *Lumen Gentium*. Il y a tout d'abord la stupéfiante évolution doctrinale qui sépare sa première rédaction, du texte adopté finalement le 21 novembre 1964, évolution qui croît avec vigueur dans un sens qui libère l'ecclésiologie romaine de tant d'aspects qui, à nos yeux, la rendaient incompatible avec le témoignage apostolique [2]. Il y a enfin le climat des débats, l'applaudissement qui a salué certaines interventions des Pères, les durs obstacles qu'il a fallu surmonter et qui si souvent l'ont été, le fameux quintuple vote d'orientation du 30 octobre 1963, le choix patient, exigeant, et toujours fidèle à lui-même qui, pour le seul chapitre III a dû en somme être répété trente neuf fois, ce qui est bien la preuve d'une orientation prise en toute conscience et responsabilité. C'est pourquoi il me paraîtrait malhonnête, du simple point de vue scientifique, de ne pas lire ce texte dans un même mouvement d'espérance et de liberté. Je crois donc que pour nous, réformés, la vraie méthode d'exégèse, pour *Lumen Gentium*, est celle qui, sans s'aveugler sur tout ce qui empêche notre adhésion, ose néanmoins miser sur un avenir tout gonflé de promesse.

1. On pense que cette prière *Adsumus* a été rédigée par Isidore de Séville pour le Concile qui s'est tenu en cette ville en 619. — Pour le texte complet de la traduction française, voir Y. M. J. Congar, *Vatican II, Le Concile au jour le jour* (première session), Paris, 1963, p. 105 s.

2. G. Baum remarque à ce propos : « Comparing the three texts, we are overwhelmed by the doctrinal evolution that has taken place. The future historian will marvel at so fast a change in so few years » (« The Constitution on the Church », *Journal of Ecumenical Studies*, vol. 2, N° 1, 1965, p. 2).

Si j'essaie maintenant de saisir la structure profonde de *Lumen Gentium*, elle m'apparaît de la manière suivante.

Nous rencontrons d'abord deux grandes affirmations liminaires (chapitres I et II). La première, libérant la description de l'Église d'un cadre avant tout sociologique et juridique, la présente comme étant, *en Christ*, le sacrement, le signe et l'instrument de l'union (verticale) de Dieu et des hommes et de l'union (horizontale) des hommes entre eux : un mystère, et donc la réalité de la présence miséricordieuse de Dieu parmi les hommes, une grâce et une chance de salut pour le monde. Ceci, l'Église ne peut l'être que parce qu'elle est l'œuvre du Père qui l'a prédestinée en son Fils, en qui s'est accompli et s'accomplit le salut du monde, et qui la vivifie, la rajeunit et la renouvelle perpétuellement par l'Esprit saint, jusqu'au jour où le Royaume de Dieu, qui germe dèjà en elle, sera établi incontestablement au terme de l'histoire du monde. Comprise à cette lumière, une coïncidence facile, quasi automatique entre l'Église comblée des biens célestes et l'Église terrestre, entre la communauté spirituelle et l'assemblée visible ne peut plus être affirmée, encore qu'il ne s'agisse pas là de deux réalités, mais d'une seule réalité complexe, constituée d'un élément humain et d'un élément divin. « Aussi ce n'est pas une vaine analogie que de la comparer au mystère du Verbe incarné. De même en effet que la nature assumée au service du Verbe divin comme un instrument vivant de salut, qui lui est indissolublement uni, c'est d'une manière analogue que l'organisme social de l'Église est au service de l'Esprit du Christ, qui le vivifie, pour la croissance du corps »[1]. Toutefois l'organisme social n'étant pas sans péché, il s'ensuit deux conséquences d'immense portée : d'abord l'on renonce formellement à identifier l'Église colonne et appui de la vérité avec l'Église catholique-romaine. « Constituée et organisée en ce monde comme une société... cette Église ... *subsiste* » certes « dans l'Église catholique, gouvernée par le successeur de Pierre et par les évêques en

2. Par. 8. Traduction de P. Th. Camelot, o. p., tirée de *Vatican II, Constitution dogmatique sur l'Église, Lumen Gentium*, texte latin et traduction ... Coll. « Unam sanctam » N° 51, Paris, 1965, p. 21. C'est toujours cette traduction qui est citée.

communion avec lui »[1]; mais « en dehors de son organisme visible se trouvent bien des éléments de sanctification et de *vérité* qui, étant les dons propres de l'Église du Christ, poussent à l'unité catholique »[2]. On trouve là le fondement doctrinal du décret sur l'œcuménisme *Unitatis redintegratio* promulgué le même 21 novembre 1964. Ensuite l'Église catholique confesse ne pas vouloir être une puissance, mais une servante qui, dans l'humilité, la pauvreté et la persécution se met au service du monde pour lui faire connaître et aimer le Christ, lumière des nations, *lumen gentium* (par. 8)[3]. Voilà pour la première grande affirmation liminaire.

La seconde situe cette Église dans le mouvement de l'histoire du salut, et la décrit comme le peuple de Dieu, pèlerin d'un nouvel Exode, qui de ce monde et de son histoire, au travers de ce monde et de son histoire, avance, dans une nouveauté sans cesse confirmée par l'action de l'Esprit saint, comme un germe d'unité, d'espérance et de salut pour tout le genre humain, jusqu'à ce que par la croix il parvienne à la lumière qui ne connaît pas de couchant (*per crucem ad lucem*, § 9). Superbement, il est dit que « ce peuple messianique a pour chef le Christ ... pour statut la dignité et la liberté des fils de Dieu ... pour loi le commandement d'aimer ... pour fin le Royaume de Dieu » (§ 9). Ce peuple est, en Christ, un peuple sacerdotal. Il est aussi un peuple prophétique, ce qui signifie que l'« ensemble des fidèles, qui ont reçu l'onction du Saint, ne peut faillir dans la foi, et manifeste cette propriété qui lui est particulière par le moyen du sens surnaturel de la foi de tout le peuple, quand ' depuis les évêques jusqu'aux derniers fidèles laïcs '[4] il exprime son consentement en matière de foi et de mœurs » (§ 12). Accueillant à tous et respectueux de tous,

1. *Ibid.* Dans les citations, c'est toujours moi qui souligne.
2. *Ibid.*
3. En quoi consiste cette pauvreté ? Peut-être essentiellement en ceci que l'Église renonce à revendiquer des droits (dans le sens de K. Barth, *Brief an einen Pfarrer in der DDR*, Zürich, 1958). C'est dans cette perspective que l'on pourrait alors interpréter le geste de Paul VI déposant sa tiare à la fin de la troisième session (il ne l'a plus jamais remise depuis).
4. Il s'agit d'une citation de S. Augustin, *De Praed. sanct.*, 14.27; MPL 44, 980.

le peuple de Dieu est chargé d'être un ferment de salut pour le monde entier.

L'Église, mystère de salut, en Christ, pour le monde ; l'Église, peuple messianique. Ces deux affirmations fondamentales posées, la constitution *Lumen Gentium* en examine ensuite les conséquences dans trois secteurs différents. Dans celui des structures essentielles à l'Église tout d'abord, soit en ce qui touche le clergé et le laïcat (chap. III et IV). Ensuite dans le secteur de la démonstration du salut, et ceci d'abord au niveau de la vocation à la sainteté adressée à tout baptisé (chap. V), puis au niveau de ceux qui, membres du clergé ou du laïcat, ont le charisme de faire profession de chasteté, de pauvreté et d'obéissance (chap. VI). Enfin par rapport à la grâce faite aux croyants d'être assurés que même la mort ne les arrache pas au Christ, puisque leur implantation baptismale dans son corps ressuscité ouvre notre monde à la présence mystérieuse et réelle du monde qui vient, et qu'en lui ils ont donc déjà passé de la mort à la vie. Ceci est examiné d'abord sur le plan du caractère eschatologique de l'Église en état de pèlerinage et de son union avec l'Église céleste (chap. VII), ensuite par rapport à la Vierge Marie (chap. VIII) [1].

Le rappel trop rapide de la structure profonde de cette constitution dogmatique permet de deviner à quel point le problème ecclésiologique se trouve renouvelé [2], et aussi de quelle manière, exemplaire pour les autres Églises d'Occident, il se trouve renouvelé. Le renouvellement me paraît porter essentiellement sur les points suivants. 1. La prise de conscience, publiquement confessée, que l'Église ne se comprend elle-même que si elle cherche et trouve sa référence ailleurs que dans

1. On se rappelle que c'est par un vote très serré de 1114 contre 1074 voix que le 29 octobre 1963 le Concile a décidé d'intégrer le schéma sur la Vierge à celui sur l'Église.

2. C'est J. Bosc, dans sa trop brève présentation de *Lumen Gentium* qui insiste beaucoup sur le renouvellement de la problématique ecclésiologique (« La constitution dogmatique ' de Ecclesia ' », *Etudes Théologiques et religieuses*, Montpellier, 1965, N° 1., p. 2 ss). G. Baum, qui d'ordinaire n'aime pas crier victoire trop vite, ne craint pas d'affirmer que « the constitution on the Church is the basic charter for the reform of the church in our century » (*art. cit.* p. 1).

sa propre structure et dans sa propre histoire : dans sa prédestination en Jésus-Christ et dans son orientation eschatologique [1].

2. La reconnaissance que le baptême n'est pas seulement l'enregistrement de ceux sur lesquels l'Église étendra ses droits : il donne accès à la plénitude de la vie chrétienne. Cette plénitude se diversifiera selon les vocations propres à chaque baptisé ; mais elle ne sera pas accessible seulement à ceux qui dépasseraient par le ministère, le monachisme ou la sainteté, le stade baptismal qui serait celui de l'anonymat ou de la paresse.

3. La certitude que l'Église est autre que le monde, ce qui la met en mesure de redécouvrir et d'exprimer dans de bonnes conditions son caractère sacerdotal et missionnaire.

Que s'est-il passé pour qu'un tel renouvellement de la problématique ecclésiologique ait été possible, et possible à *Rome* ? Par la grâce de Dieu, deux choses se sont produites dont les répercussions sont encore incalculables. Il a d'abord été admis, ne serait-ce qu'implicitement, que l'Église romaine ne peut guère se dire catholique si elle reste avant tout latine et contre-réformée, d'où un accueil conscient et respectueux offert à la tradition *orientale* [2], d'où aussi une écoute fraternelle des

1. Cette orientation renouvelée de la pensée ecclésiologique reclasse d'une manière singulière certaines doctrines. Je pense en particulier au dogme catholique-romain du purgatoire qui surgit deux fois seulement — aux par. 49 et 51 — mais d'une manière un peu artificielle, et dans un contexte où il paraît se sentir isolé et mal à son aise ... comme si on pouvait en somme se passer de lui. Elle reclasse aussi certaines formes de vie chrétienne, tout particulièrement la vie monacale et religieuse. Celle-ci n'est plus seule à paraître « eschatologique » (cfr p. ex. par 35 et 38), et si elle se fonde encore (au regret des Orthodoxes, et sans doute des protestants qui pourtant n'ont pas à ce sujet une tradition doctrinale régulière, et pour cause) sur une distinction entre les commandements et les conseils évangéliques, elle est dégagée d'une sotériologie du mérite et des œuvres. Il nous faudra donc réexaminer notre réaction traditionnelle à l'égard du monachisme. Il faut espérer que dans une Église qui baptise des croyants, qui ordonne des ministres, qui marie des fiancés, qui encourage à l'abstinence des alcooliques, ce ne sera pas sur le problème des vœux que portera essentiellement notre réaction. K. Barth, une fois de plus, nous a d'ailleurs invités à ne pas en rester à la réaction négative du XVI[e] siècle sur ce point (cfr *Die kirchliche Dogmatik*, IV/2, Zürich 1955, p. 10 ss).

2. La tradition orientale peut savoir maintenant que l'Église latine l'écoute quand elle parle, et par conséquent qu'il vaut décidément la peine pour elle de parler. Lors de la deuxième session, le P. Y. Congar soupirait :

revendications essentielles de la Réforme [1]. Ce n'est pas dire que l'Église romaine soit devenue désormais orthodoxe ou protestante, mais le caractère exclusif de la division du XIe siècle et de la brisure occidentale du XVIe siècle qui en a été la conséquence lointaine se trouve en fait mis en question. Les Orthodoxes et les protestants sont donc invités — ne serait-ce encore qu'implicitement — à examiner avec Rome si le temps n'est pas venu de reconnaître que les événements qui ont abouti aux schismes de 1054 et de 1517 ne sont pas des événements uniques, déterminants, irréversibles de l'histoire du salut comme le sont Noël, Pâques ou la Pentecôte, mais des moments à l'intérieur de cette histoire qui, tout sérieux qu'ils aient été, peuvent être pardonnés et dépassés [2]. La seconde chose (intimement liée à la première d'ailleurs) qui s'est produite au Concile, c'est une lente, douloureuse, tâtonnante prise de

« Nous aurions besoin de l'Orient... » (*Le Concile au jour le jour*, deuxième session, Paris, 1964, p. 92 s). Ce besoin a été pris en considération, par les Pères conciliaires, d'une manière qui est plus que simplement encourageante.

1. Pour l'Église réformée, je suppose que ces revendications sont : d'abord la volonté profonde (même si ces manifestations ne sont pas toutes convaincantes) de respecter l'unicité et la suffisance du Christ, ensuite la décision d'aborder la théologie du saint ministère à partir de l'épiscopat de succession apostolique plutôt qu'à partir du sacerdoce, enfin la certitude qu'il faut parler du laïcat et de la vocation *commune* à la sainteté d'une manière qui ose célébrer le pouvoir et la liberté du Saint-Esprit.

2. Les protestants ont été nombreux à se réjouir d'apprendre que pour beaucoup de catholiques-romains, le Concile Vatican II signifie en fait la fin de la Contre-Réforme (Le P. Congar ne disait-il pas, p. ex. que « la date du 20 novembre 1962 marque la clôture définitive de la Contre-Réforme », cité dans *Réforme* du 27 novembre 1965). Il faut cependant que nous nous rendions compte que ce Concile signifierait alors aussi la fin de la Réforme, du moins telle que l'a réalisée le XVIe siècle. Après Vatican II nous ne pourrons plus être protestants comme nous l'étions avant, parce que Rome ne sera plus romaine comme avant. Ceci va nous poser une question singulièrement grave : sur quoi portera désormais notre protestation contre Rome ? Que Dieu nous donne assez de foi et de liberté pour que ces raisons ne soient ni sociologiques, ni surtout hérétiques. Le pire sort qui pourrait atteindre le protestantisme, ce serait de devoir devenir hérétique pour pouvoir rester anti-romain. A mon sens, la raison profonde et valable de notre protestation se concentre de plus en plus exclusivement sur la manière dont Rome propose la théologie et la structure de la primauté.

conscience que l'étape constantinienne ou peut-être plutôt carolingienne de l'Histoire de l'Église est terminée, qu'après une longue installation dans ce monde, l'Église doit se remettre en route vers la nouvelle Jérusalem. Convaincue à nouveau de son altérité par rapport au monde, elle renaît à une situation où le témoignage *biblique* sur l'Église correspond toujours plus directement à ce qu'elle se sent être, et où par conséquent ses deux fonctions essentielles, la fonction eucharistique et la fonction apostolique, peuvent redevenir la tâche et la joie du peuple de Dieu *dans son entier*. Malgré les étonnements, les questions, les objections qu'un membre de l'Église réformée notera en lisant *Lumen Gentium*, je crois qu'il devra d'abord prendre acte qu'il s'est passé à Rome quelque chose qu'il n'osait ou ne voulait ni croire probable ni croire possible : un essai de resituer en profondeur le problème ecclésiologique en dégageant l'Église de Dieu [1] de la chrétienté occidentale, et en obligeant les Églises non-romaines à se demander si et dans quelle mesure leurs raisons de refuser l'unité proposée par Rome restent encore valable. C'est en ce sens que *Lumen Gentium* concerne aussi directement les Églises non-romaines en général et l'Église réformée en particulier.

* * *

C'est à l'intérieur de cette reconnaissance et de cet espoir que je voudrais maintenant, de manière plus critique [2] aborder, trop rapidement d'ailleurs, trois problèmes particuliers, et tout d'abord celui de la place et du rôle de la Vierge Marie.

La constatation qui s'impose d'abord est réjouissante pour un réformé : le Concile a fait un effort considérable pour rattacher

1. Cet effort de dégagement me paraît, du point de vue théologique, dépasser de beaucoup l'application qu'en fera la seule Église catholique-romaine.

2. Ose-t-on déjà parler de divergences à l'intérieur d'un *accord*, selon la formule de K. Barth reprise par la première assemblée générale du Conseil œcuménique des Églises, à Amsterdam en 1948 (cfr *Désordre de l'homme et dessein de Dieu*, vol. V, Rapport officiel, Neuchâtel, 1949, p. 64 ss) ?

la théologie mariale à la christologie (§ 52, 55-59) et à l'ecclésiologie (§ 53, 60-65), ou plutôt pour empêcher la théologie mariale de s'élaborer pour elle-même, comme un élément *sui generis*, isolé, de la foi chrétienne. Cette intégration explicite de la mariologie à l'ecclésiologie en particulier, semble être comme la promesse que de nouvelles initiatives dogmatiques mariales ne sont guère à redouter, du moins de la part de l'épiscopat. La redécouverte et la confession d'une ecclésiologie commandée par l'histoire du salut freinent d'ailleurs inévitablement une mariologie qui voudrait aller son propre chemin. A lire le chap. VIII de *Lumen Gentium* [1] on devine parfois comme une poussée vers des doctrines mariales nouvelles (en particulier vers l'idée d'une corédemption par Marie) ; mais cette poussée est interrompue, non pas tellement parce qu'elle aurait été prématurée que parce qu'elle paraît dangereuse [2]. Il ne me paraît pas exagéré de dire que la volonté de donner une portée pleinement catholique au Concile, la conviction de devoir dépasser la seule tradition latine [3], l'intention bien plus que diplomatique d'« écarter soigneusement tout ce qui ... pourrait amener les frères séparés ... à une erreur sur la véritable doctrine de l'Église » (§ 67) ont joué ici un rôle salutaire et bienvenu : le Concile n'aura pas glissé sur la pente que tant de protestants croyaient fatale après les dogmes de 1854 et 1950 : il n'a pas formulé de nouveau dogme marial. Ceux qui demeurent font d'ailleurs bien assez problème à nos yeux.

Toutefois, avant de poser quelques questions à ce sujet, une remarque encore. On sait que les Pères conciliaires, après avoir hésité, ont finalement renoncé à reconnaître à la Vierge Marie le titre de *Mater Ecclesiae*. Le pape, ici, a dépassé le Concile : lors de la promulgation de *Lumen Gentium* il déclara en effet : « De très nombreux Pères ont fait leur (notre propre vœu) en demandant instamment que soit explicitement déclarée,

1. On a tôt fait de s'apercevoir que formellement il s'agit là d'une ajoute et que le texte avait tout d'abord été élaboré pour former un schéma à lui seul.

2. Je ne crois pas que le par. 54 interdise cette interprétation globale du chap. VIII de la Constitution sur l'Église.

3. Cfr p. ex. chap. II, par. 13.

pendant ce Concile, la fonction maternelle que la Vierge exerce envers le peuple chrétien. Dans ce but, Nous avons cru opportun de consacrer, dans cette séance publique, un titre en l'honneur de la Vierge, suggéré de divers côtés dans le monde catholique et qui Nous est particulièrement cher, parce qu'il synthétise admirablement la place privilégiée reconnue par le Concile à la Vierge dans la sainte Église.

» C'est donc à la gloire de la Vierge et à notre réconfort que nous proclamons Marie très sainte Mère de l'Église, c'est-à-dire de tout le peuple de Dieu, aussi bien des fidèles que des pasteurs, que nous l'appelons Mère très-aimante, et voulons que doré-dorénavant, avec un tel titre très doux la Vierge soit plus encore honorée et invoquée par tout le peuple chrétien... Nous souhaitons donc que la promulgation de la constitution sur l'Église, *renforcée par la proclamation de Marie, mère de l'Église*, c'est-à-dire de tous, fidèles et pasteurs, fasse que le peuple chrétien s'adresse à la Sainte Vierge avec plus de confiance et de ferveur et lui rende le culte et l'honneur qui lui reviennent »[1]. On pourrait longuement épiloguer sur cette intervention papale, et se demander par exemple si elle n'atteste pas d'emblée l'ambiguïté qui, malgré tout, caractérise encore les rapports entre la primauté du pontife romain et le corps collégial des évêques[2]. Ce qui me paraît surtout impressionnant ici — et aussi inquiétant — c'est de déceler comme une tendance *à faire de la mariologie le domaine réservé du pape*[3]. Assurément la solennelle proclamation du titre de « Mère de l'Église » donné désormais à la Vierge Marie n'est pas comparable à la promulgation d'un dogme. Il faut cependant relever que par cette proclamation, le pape

1. Traduction de Mgr Garrone, ouvrage cité *supra* p. 5 note 2, p. 139 s.

2. Je laisse de côté l'« imbroglio familial » dans lequel cette proclamation introduit Jésus, Marie et l'Église. Si j'étais catholique-romain, je réclamerais avec vigueur la discipline de l'arcane pour la mariologie, tant ceux du « dehors » se trouvent en face de problèmes qu'il faut être initié pour comprendre.

3. Dans le même sens on rappellera que c'est le pape qui a fixé la clôture du Concile au 8 décembre 1965, jour de la fête — *exclusivement* — romaine de l'immaculée conception de la Vierge. Pour l'ensemble des chrétiens, il aurait pourtant été tellement plus réjouissant de voir le Concile se terminer au 2e ou 3e dimanche de l'Avent.

est allé au-delà de ce qu'avait voulu le Concile, et que, toute proportion gardée, il y a dans cette proclamation quelque chose de parallèle aux décisions de Pie IX et de Pie XII [1] quand ils promulguèrent les dogmes de l'immaculée conception de la Vierge et celui de son assomption corporelle dans la gloire céleste, seuls dogmes de la foi catholique-romaine (si je vois bien) qui n'ont pas été définis par un Concile, mais par le pape [2] (le premier de ces dogmes à un moment d'ailleurs où son infaillibilité en matière de foi et de mœurs faisait encore question). Pour les débats œcuméniques à venir, ce souci particulier que le pape en tant que pape paraît porter à la théologie mariale mérite une attention toute spéciale.

Et maintenant, passons à deux questions concernant le chapitre VIII de *Lumen Gentium*, la doctrine mariale catholique-romaine étant ce qu'elle est [3].

La première concerne la terminologie. Elle me paraît manquer de rigueur. Je ne pense pas d'abord à des formules comme celles qui saluent en Marie la « Mère de Dieu, mère du Christ et mère des hommes, surtout des fidèles » (§ 54 ; cfr 60, 61s, 67, 69), mais aux différentes manières de présenter la maternité divine de Marie (que nous confessons nous aussi) [4]. Le latin donne *Deipara* (§ 54, 56, 57, 63, 66, 67, 69 et le titre du chapitre), *Dei genitrix* (§ 52, 66, 67 ; cfr 53) et *Mater Dei* (§ 53, 61, 66, 69 ;

1. Les rédacteurs du chapitre VIII de la Constitution *Lumen Gentium* avaient cependant pris la peine d'ouvrir ce chapitre par un superlatif solennel : *Benignissimus et sapientissimus Deus*, qui évoque immanquablement l'*Ineffabilis Deus* du 8 décembre 1854 et le *Munificentissimus Deus* du 1er novembre 1950.

2. Après consultation de l'épiscopat, il est vrai. Mais s'agit-il, dans cette consultation, de l'*actio collegialis* dont parle le par. 22 de la Constitution *Lumen Gentium* ?

3. Ces questions ne porteront donc ni sur l'immaculée conception de la Vierge (cfr par. 53, 56, 59), ni sur son assomption corporelle (cfr par. 59, 65, 68). On remarquera cependant que dans ce contexte, ces dogmes ne font pas saillie. Et si Marie est appelée *mediatrix* (par. 62), ce terme ambigu, utilisé à partir de Léon XIII seulement, est en quelque sorte amorti par leur contexte, pour ne pas pouvoir être préféré à *advocata*, *auxiliatrix*, et *adiutrix*.

4. Cfr par exemple W. TAPPOLET, *Das Marienlob der Reformatoren*, Tübingen, 1962 ; K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, I /2, Zürich, 1938, p. 151 ss ; etc.

cfr 63) [1]. De ces termes, celui qui me semble le plus proche du θεότοκος du Concile d'Éphèse est celui de *Deipara* : celle qui enfante Dieu [2], celle dont le Fils de Dieu a pris la nature humaine [3]. Quant aux termes de *Dei genitrix* et *Mater Dei*, ne font-ils pas de Marie plus que la servante du Seigneur qui se soumet à la Parole et se consacre, corps et âme, à son service ? N'y a-t-il pas parfois, en rapport avec ces deux termes, comme un oubli que si Jésus-Christ est « né de la Vierge Marie », il « a été conçu du *Saint-Esprit* » [4] ? On ne peut en effet se défaire de l'impression d'une certaine tendance à faire intervenir l'Esprit plutôt lors de la conception de *Marie* : « Indemne de toute souillure du péché », elle a en effet été « façonnée pour ainsi dire par le Saint-Esprit, et formée comme une nouvelle créature » (§ 56) [5]. Cette nouvelle créature paraît dès lors apte non pas tant à concevoir et à mettre au monde Dieu incarné, mais à l'« engendrer » [6] presque sans la puissance de l'Esprit-Saint, si j'ose dire. Je pense ici en particulier aux §§ 63 et 61 : « Par sa foi et son obéissance, elle a engendré sur la terre le Fils lui même du Père, et cela sans connaître d'homme, mais sous l'ombre du Saint Esprit ... » (§ 63), et surtout : « En concevant le Christ, en l'engendrant, en le nourrissant, en le présentant au Père dans le Temple, en souffrant avec son Fils mourant

1. Les titres de *mater salvatoris* (par. 55 ; cfr 69), ou *redemptoris* (par. 55, 61) ne traduisent pas θεότοκος.

2. ... « Similiter haec est Virgo quae *concipit et pariet* Filium, cuius nomen vocabitur Emmanuel » (par. 55) ; « Filium autem *peperit*, quem Deus posuit primogenitum in multis fratribus » (par. 63).

3. « Filius Dei humanam naturam ex ea assumpsit » (par. 55).

4. Malgré le rappel de la conception de Jésus par l'Esprit saint (par. 52, 63, 65).

5. « ... ab omne peccati labe immunem, quasi a Spiritu Sancto plasmatam novamque creaturam formatam » (par. 56).

6. Il est vrai que quand on rencontre les verbes *gignere* et *generare*, le complément n'est pas *Deum*, mais *Christum* (par. 61, 65), ou *Filium Patris* (par. 63). Il n'empêche qu'on donne à Marie le titre de *Dei genitrix*. Il faut reconnaître aussi que le complément de *parere* n'est pas non plus *Deum*, mais *Filium* (par. 55, 63). — Je sais que ni en latin, ni en français, engendrer (*gignere*, *generare*) ne désignent aussi exclusivement l'aspect viril de la procréation (all. *zeugen*) que concevoir et mettre au monde (*concipere*, *parere*) désignent son aspect féminin (all. *empfangen*, *gebären*). Il n'empêche qu'engendrer a un coefficient d'initiative, de volonté, de pouvoir, que « concevoir » n'a pas.

sur la croix, elle a d'une façon tout à fait singulière, par son obéissance, sa foi, son espérance, sa brûlante charité coopéré à l'œuvre du Sauveur, pour restaurer la vie surnaturelle des âmes » (§ 61). Là il n'y a plus aucune mention du Saint-Esprit. N'y a-t-il pas dans cette façon de présenter la maternité divine de Marie un déséquilibre qui arrache la Vierge à son rôle de servante, unique certes et suréminente, mais pourtant de servante pour lui reconnaître un pouvoir d'initiative salvatrice très étrangère au témoignage biblique : elle ne se suffit pas d'enfanter Dieu, elle l'engendre [1] ?

La seconde question concerne l'absence totale de Joseph [2]. Cette omission — particulièrement sensible aux §§ 56 et 57 où il est question d'Élisabeth, des bergers, des mages, de Siméon, — me paraît grave d'abord pour la christologie. Je sais qu'une tradition exégétique (à laquelle se rattachaient d'ailleurs aussi les Réformateurs) fait de Marie aussi une descendante de David. Il n'empêche que d'après le témoignage direct, obvie du Nouveau Testament (Mt 1.16 ; Lc 1.27), c'est Joseph qui est de la maison de David ; c'est donc par lui d'abord que Jésus pourra être « de la postérité de David selon la chair » (Rom 1.3) et accomplir ainsi en sa personne les promesses concernant le Messie d'Israël. Marie elle, toute qualifiée qu'elle soit spirituellement par sa virginité se trouve située historiquement et juridiquement par ses fiançailles avec Joseph. Et voici ma question : quand on écarte Joseph ou qu'on l'ignore, n'arrache-t-on pas Jésus à sa judaïté, et ne compromet-on pas de ce fait sa messianité [3] et

1. D'autres indices vont dans ce sens. Je pense au fait qu'on continue à la saluer comme *gratia plena* (par. 56) alors que personne, à Rome, n'ignore qu'il s'agit là d'une traduction pour le moins ambiguë du grec κεχαριτομένη (Lc 1.28). Je reviens une fois encore au terme de *gignere* employé à plusieurs reprises. Ce terme est celui que l'Église utilise pour confesser l'éternelle génération du Fils par le *Père* : *genitus non factus*. N'y a-t-il pas abus alors à désigner par exemple le Christ, par rapport à Marie, comme la *victima de se genita* (par. 58) ?

2. Il n'est mentionné qu'au chap. VII, par. 50 (à la suite de la décision de Jean XXIII de faire mention de lui dans le canon de la messe), et, implicitement, au par. 57, où il est question, selon la terminologie de Lc 2.48, des parents de Jésus.

3. A ce sujet il vaudrait la peine d'examiner de près, dans *Lumen Gentium*, ce qui est dit explicitement de Marie comme étant unie à la

peut-être même son historicité ? Peut-il encore être le Messie d'Israël et ainsi le sauveur du monde, s'il n'est pas enté sur la généalogie davidique, porteuse des promesses messianiques ? Ignorer Joseph n'est-ce pas, implicitement, altérer la mission de Jésus de Nazareth ? A cette question christologique on pourrait, en retrait, ajouter une question qui relève de la spiritualité chrétienne : Joseph, l'homme, a été écarté pour la conception de Jésus, car les hommes ne sont capables ni d'accomplir les promesses de Dieu ni de produire le sauveur du monde. Mais ils peuvent le recevoir, lui donner droit de cité, lui offrir une famille, le protéger (cfr Mt 2.13 ss !). Ignorer le fiancé de Marie n'est-ce pas négliger tout cela — avec pour conséquence, une exaltation de Marie qui menace justement de la soupçonner capable, elle, de ce dont l'homme a été reconnu incapable ? Comment alors éviter la tentation de voir dans la Femme, dans la Mère, dans la Vierge-Mère, la porteuse de la révélation, la pourvoyeuse du divin, la médiatrice du salut, celle qui recueille et combine les convoitises de pureté et les complexes utérins qui travaillent les hommes que le pardon n'a pas apaisés ? Comment barrer la route à une mariologie informée et déformée par tous les vieux cultes païens qui affleurent ici et qui demandent si instamment accès ? Suffit-il pour éviter cette intrusion de singulariser Marie par rapport à toutes les femmes, et donc par rapport à la Femme, en la disant conçue, elle, à l'abri du péché ? Mais n'est-ce pas précipiter au contraire ce que l'on croyait éviter ? K. Barth se trompait peut-être sur les mobiles de Jean XXIII quand il l'applaudissait si fort d'avoir placé Joseph à côté de Marie dans le canon de la messe [1]. Il n'empêche que si Marie reste la fiancée de Joseph elle a beaucoup de chances d'éviter des tentations que, seule, elle n'est guère de taille à affronter victorieusement bien qu'elle soit bénie

race d'*Adam* (par. 53), et ce qui est dit d'elle comme prophétisée par l'Ancien Testament (par. 55). D'une façon générale, la judaïté de Marie, essentielle aux yeux de l'Écriture, s'estompe au regard de sa sainteté et de ses titres d'*Advocata*, *Auxiliatrix*, *Adiutrix*, *Mediatrix* (par. 62), de *Regina universorum* (par. 59) qui ne sont pas néotestamentaires.

1. *Réflexions sur le deuxième Concile du Vatican*, Genève, 1963, p. 18 s.

entre toutes les femmes. Ici non plus, il ne faut pas que l'homme sépare ce que Dieu a uni [1].

Le second problème que j'aimerais aborder touche au cœur même de *Lumen Gentium* puisqu'il porte sur la structure ministériale de l'Église, et plus particulièrement sur l'épiscopat. A ce propos, je ferai deux remarques avant de poser deux questions [2].

1. On devine que pour un réformé, la lecture du chapitre VIII de *Lumen Gentium* soulève d'autres questions encore. Par exemple sur l'association de Marie au mystère du Christ, association qui est devenue tellement étroite qu'on se demande parfois dans quelle mesure est vraiment prise au sérieux la *naissance* de Jésus et donc le fait que Marie s'est relevée de ses couches pour en être purifiée (cfr Lc 2.22) ; c'est comme si le *semper virgo* était interprété non pas théologiquement (Marie n'a été σκεῦος — 1 Th 4.4 — que pour recevoir, porter et donner au monde le Fils incarné), mais physiologiquement, de sorte qu'elle tendrait à être et à demeurer en somme l'humanité du Fils éternel (voir M. Thurian, « Le dogme de l'Assomption », *Verbum Caro*, 1951, N° 17, en part. p. 28-37), ou même l'Humanité grosse de Dieu. On dit parfois que le *virgo ante partum, in partu et post partum* annonce la situation pascale où Jésus pouvait apparaître sans que s'ouvrent les portes. Mais il s'agit là du Christ *ressuscité*, ce qu'il n'était pas à Noël ... et puis les quatre Évangiles rapportent, pour attester la réalité, la facticité de sa résurrection, que son tombeau était *ouvert* (Mt. 28. 2 ; Mc 16. 3-4 ; Lc 24.2 ; Jn 20.1). Il faudrait examiner dans quelle mesure le glissement de la convictiou théologique que d'être la Mère du Fils de Dieu a donné à Marie une vocation qui suffit à sa vie entière, la singularise et l'accomplit absolument, à une curiosité physiologique sur les traces laissées en elle par son accueil à cette vocation (pour dire alors que cet accueil n'en a pas laissées dans sa chair) ne conduit pas à une christologie docète — celle précisément où l'humanité historique du Christ serait Marie plutôt que Jésus. D'ailleurs quel serait ce Dieu qui passerait d'une manière si absolue, si unique, si plénière dans une vie humaine sans y laisser la moindre trace corporelle aussi. Jacob, d'avoir lutté avec l'ange, en est resté boiteux sa vie durant (Gen. 32.31). — Une autre question encore. Elle concerne l'identité de Marie-Déipare et Marie-type de l'Église (par. 63), celle en qui l'Église a déjà atteint sa perfection (par. 65), celle qui est image et prémices de l'Église (par. 68) : s'agit-il vraiment de la même femme ? N'y a-t-il pas, de l'une à l'autre, μετάβασις εἰς ἄλλο γένος ? Je n'ai ni la place, ni surtout la compétence de traiter de ces questions. Du point de vue œcuménique il me paraît urgent pourtant que des théologiens réformés abordent le problème marial à la fois comme un problème qui les concerne directement puisqu'ils sont chrétiens, et comme un problème dont la solution donnée par d'autres confessions, et tout particulièrement par celle de Rome, exige un examen critique qui sera d'autant plus exigeant et serré qu'il sera plus fraternel.

2. Il va de soi que l'examen du chap. III de *Lumen Gentium* mériterait beaucoup plus de développements, tant il est fondamental. Je laisse

Tout d'abord il convient d'exprimer une joie profonde, à la fois parce que le traité sur la structure ministériale de l'Église vient *après* l'exposé sur le mystère de l'Église et sur le peuple de Dieu (ce qui fait de la hiérarchie une hiérarchie au service du peuple de Dieu, une *diaconie*, § 24), et parce que la théologie du ministère est commandée par celle de l'épiscopat, ministère ordinaire de succession apostolique (cfr §§ 18, 20, 22, 23, 24, 28, etc.). Ceci me paraît d'une portée encore incalculable, en particulier pour la recherche de l'unité chrétienne. Pourquoi cette importance œcuménique ? Parce que le saint ministère est abordé non pas à partir du concept du sacerdoce, comme il l'avait été de plus en plus à partir du IVe siècle, mais à partir de l'apostolat. C'est en effet dans la succession des apôtres que le ministère essentiel à l'Église, la charge d'évêque, se situe. Il s'ensuit *premièrement* une redécouverte du triple office prophétique, sanctificateur et pastoral que les apôtres ont reçu de Jésus-Christ et qu'ils ont transmis aux évêques (§§ 20, 21, 24-27) ; *deuxièmement* une conscience épiscopale renouvelée du fait que l'évêque n'est pas le vicaire d'un autre évêque (de celui de Rome par exemple, § 27), mais qu'il est directement et de plein droit vicaire du Christ (§§ 20, 21, 26, 27 ; cfr 37) [1] ;

en particulier de côté l'examen des conséquences pratiques de ce chapitre pour l'Église catholique-romaine elle-même. Lors de la promulgation, le pape a dit à ce sujet : « Vraiment, Nous pouvons dire que la divine Providence a préparé pour nous une heure de lumière ; hier lentement mûrie, aujourd'hui resplendissante, demain certainement riche d'enseignements, d'impulsions, d'améliorations pour la vie de l'Église ... » (Cité par Mgr Garrone, *op. cit.*, p. 57, qui note plus bas que « ce n'est pas par hasard qu'il a été tant question de la Curie au cours des débats », *ibid.*, p. 62).

1. Expressément le terme de *vicarii et legati Christi* ne se trouve pourtant qu'au par. 27, tant est pesante la tradition qui jumelle et identifie évêque de *Rome* et vicaire du Christ (cfr par. 18, 22 ; voir aussi le point 3 de la *nota praevia* sur le sens de la collégialité admis par Paul VI. Texte *apud* Mgr Garrone, *op. cit.* p. 161). On rappellera à ce sujet que c'est dans l'édition la plus récente du Denzinger seulement (Nos 3112 ss) que se trouve citée la lettre apostolique de Pie IX aux évêques d'Allemagne du 12 mars 1875 et son allocution consistoriale du 15 mars de la même année, texte qui traitent de la christonomie directe de l'épiscopat. Dom O. Rousseau a étudié la portée de ces textes capitaux dans « La vraie valeur de l'épiscopat dans l'Église, d'après d'importants documents de 1875 », in *L'Épiscopat et l'Église universelle*, Coll. « Unam sanctam » No 39, Paris, 1962, p. 709-736.

troisièmement une reconnaissance nouvelle de l'épiscopat comme ministère régulier, ordinaire dans l'Église (voir la « sacramentalité » de l'épiscopat, §§ 21, 26), les autres ministères traditionnels, le presbytérat et le diaconat étant reconnus comme des façons certes responsables, respectées, dignes, mais théologiquement et canoniquement mesurées d'y prendre part (§§ 20, 21, 29, 41) [1] ; *quatrièmement* un respect retrouvé de l'évêque comme chef d'une Église locale (§§ 23, 26, 27) et par conséquent comme élément qui contribue à qualifier l'ecclésialité de cette congrégation (§ 26) [2] ; il s'ensuit *enfin* une approbation renouvelée de l'égalité entre les porteurs du ministère épiscopal (le cas de l'évêque de Rome étant réservé), et donc une collégialité à laquelle on suggère de s'exprimer régionalement, pour le *bene*

1. Peut-on aller jusqu'à laisser entendre que cette part peut varier selon la forme *sociologique* donnée au ministère épiscopal ? Si celui-ci s'exerce dans une petite Église, l'« épiscopalisation » du presbytérat et du diaconat pourrait-elle être moins généralisée que si l'évêque représente le Christ dans une Église numériquement ou géographiquement étendue ? Y aurait-il même la possibilité d'envisager que tous les presbytres, membres du presbyterium, n'auraient pas nécessairement l'autorisation de présider l'eucharistie, mais ceux-là seulement qui doivent « pour ainsi dire rendre présent l'évêque » dans les assemblées eucharistiques où il n'est pas en mesure de se rendre lui-même, de sorte que le ministère épiscopal, ministère ordinaire dans l'Église, serait vraiment participé *vario gradu* (par. 28) par ceux qui sont ses coopérateurs et ses aides ? L'« épiscopalisation » généralisée du presbytérat quant au droit de présider l'eucharistie (qui fait qu'ils paraissent tous « unis à l'évêque dans l'honneur du sacerdoce » par. 28) — elle s'est imposée à partir du IVe siècle — rend hélas peu probable un réexamen complet de la *sociologie* du ministère essentiel et donc de ses rapports avec le presbytérat et le diaconat. — Ce qui est dit du diaconat est très notable, non seulement pour l'énumération des responsabilités qu'il peut assumer, mais par la volonté de n'en plus faire seulement une voie d'accès au presbytérat (aux yeux de l'Église ancienne, c'est à l'épiscopat plutôt qu'au presbytérat qu'il pourrait mener), comme aussi pour la liberté de le conférer (sous régime latin aussi) à des hommes mariés. Pourquoi n'est-il rien dit des diaconesses ?

2. Remarquons que l'évêque est toujours présupposé être chef d'une assemblée eucharistique qui se réunit réellement, et qui n'est pas perdue, dans ses membres, quelque part *in partibus infidelium* : on n'est pas évêque en soi, mais évêque d'Église et ainsi membre du collège épiscopal. Est-ce que cela va mettre en question tous ces épiscopats honorifiques qui compromettent la théologie du ministère essentiel ? (cfr pourtant la *nota praevia*, No 2, qui dit que la « détermination du pouvoir peut consister dans la concession particulière d'une fonction ou dans l'assignation de sujets ... », *apud* Mgr Garrone, *op. cit.*, p. 160).

esse de l'Église, par des conférences épiscopales ; celles-ci, chose très notable, se trouvent mentionnées dans l'alinéa même qui rend grâce pour les antiques Églises patriarcales (§ 23). Bref, si un réformé ne peut ni ne doit taire sa joie devant ce texte, c'est parce que — sous réserve toujours de l'héritage du premier Concile du Vatican — il y retrouve, en profondeur, ce que ses Pères du XVI[e] siècle ont enseigné et ce qu'ils ont voulu en cherchant à rendre à l'Église sa structure ancienne [1]. En d'autres termes, puisqu'« il faut ... que la doctrine sur ... les ministères de l'Église fasse l'objet d'un dialogue » [2], nous devons reconnaître, si nous voulons être fidèles à la Réforme, que nous ne pourrions guère souhaiter une meilleure base de dialogue que celle de *Lumen Gentium*. Sur tant de points en effet, c'est celle que nous proposions nous-mêmes au XVI[e] siècle. Peut-être bien d'ailleurs que le premier thème du dialogue devra être celui des différentes possibilités *sociologiques* d'exprimer cette théologie du ministère essentiel. Il se pourrait que l'on s'aperçoive alors que dans son intention théologique et dans la volonté d'obéissance à l'institution du Christ, l'évêque catholique et le pasteur réformé, malgré leur dissemblance sociologique, sont beaucoup plus apparentés que le presbytre catholique et le pasteur réformé, qui sociologiquement se ressemblent beaucoup plus ; il se pourrait donc qu'un dialogue sur ce thème permette de montrer pourquoi — une fois encore si nous sommes fidèles à la Réforme — nous réformés devons protester quand on nous accuse de ne pas avoir d'évêques ni de succession apostolique ministériale parce que nous n'avons ni pu ni peut-être su garder, au XVI[e] siècle, la *sociologie* du ministère épiscopal qui s'était généralisée à partir du Haut Moyen Age.

Mais — seconde remarque — peut-on dire tout cela sans tenir pour insignifiante l'insistance à la fois craintive et pesante avec laquelle *Lumen Gentium* avance sa théologie de l'épiscopat sous l'invocation des décisions prises par le premier Concile du Vatican au sujet de l'évêque de Rome ? Qu'il soit bien

1. Je me permets de renvoyer ici à mon ouvrage *Le saint ministère d'après la foi réformée*, Neuchâtel et Paris, 1966 ou 1967, qui donne toutes les précisions utiles.

2. Par. 22 du Décret sur l'œcuménisme.

entendu toutefois que ce n'est pas en lui-même le fait d'une succession pétrinienne et d'une primauté de ce successeur de Pierre qui provoque et exige notre protestation : c'est la manière dont elles se présentent et veulent se rendre crédibles [1], car cette manière fait « de la primauté, qui est un charisme donné par le Christ à son Église, un obstacle à l'union des chrétiens », voire « la principale pierre d'achoppement de l'union des chrétiens » pour parler avec Maximos IV Saigh, patriarche uniate d'Antioche [2]. Le problème est compliqué et enchevêtré, d'autant que « sur aucun ministère dans l'Église, ne pèse aussi lourdement que sur celui-ci le poids de sa tradition » [3]. Quelle est en effet la spécificité du ministère papal ? A lire *Lumen Gentium* la réponse qui paraît s'imposer — c'est du moins celle qui revient le plus souvent — est la suivante : c'est la primauté, c'est de correspondre, au sein des autres évêques, à saint Pierre à la tête du collège des Douze [4]. La primauté n'arrache donc pas le pape au corps épiscopal (§§ 19, 22) ; elle ne lui confère pas un ministère essentiellement différent du ministère ordinaire de succession apostolique [5] — c'est pourquoi il n'est pas consacré à son ministère papal par l'imposition des mains et la prière. La papauté n'a donc pas de « sacramentalité » qui lui soit propre. L'intention de la primauté, c'est d'abord d'être au service de la cohésion pastorale et de l'unité dans l'Église [6], c'est ensuite d'être au service de l'affermissement des frères dans la foi [7]. La primauté de l'évêque de Rome — et c'est ce

1. Voir à ce sujet K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, I/1, Zollikon, 1939, p. 99 s, 106.
2. Publié dans *Discours au Concile Vatican II*, édités par Y. Congar, H. Küng et D. O'Hanlon, Paris, 1964, p. 82 et 85.
3. H. KÜNG, *Structures de l'Église*, Paris, 1963, p. 269.
4. Voir par. 18, 20, 22, 23, 24, 25 qui insiste sur la succession pétrinienne. — Sur le sens de *pari ratione* (par. 22) voir le N° 1 de la *nota praevia* (*op. cit.*, p. 159)
5. Il n'y a donc pas entre l'épiscopat et la papauté une différence comme celle qui distingue le diaconat ou le presbytérat de l'épiscopat.
6. Le pape est appelé « pasteur de toute l'Église » (par. 22), ou encore « le principe et le fondement perpétuel et visible de l'unité » (par. 23). Le collège épiscopal, « rassemblé sous une seule tête ... exprime l'unité du troupeau du Christ » (par. 22), mais ne la fonde pas.
7. Le pape est appelé le « Maître suprême (*magister* et pas *dominus supremus* !) de l'Église universelle, en qui réside personnellement le

qui est essentiel — n'est donc pas la source sacramentelle de l'épiscopat. Le pape n'est pas le *minister originarius* de la consécration au ministère de succession apostolique comme les évêques sont les *ministri originarii* de la confirmation par exemple, ou de l'ordination des diacres et des presbytres (§ 26) ou de l'assomption de nouveaux élus [1] dans le corps épiscopal (§ 21). C'est pourquoi il est possible d'être validement membre de l'épiscopat sans être en communion avec l'évêque de Rome. Les évêques en effet ont un « pouvoir dont ils usent au nom du Christ » et qui « est un pouvoir propre, ordinaire et immédiat » (§ 27) [2]. Aussi sont-ils « vicaires et délégués du Christ » ; « il ne faut » donc « pas voir en eux les vicaires des Pontifes Romains » (§ 27). Voilà, je crois, ce qui est enseigné, au fond, sur le pape et ses rapports avec les évêques. On sous-entend cependant aussi un autre enseignement qui fait regretter que Vatican I ait eu lieu avant Vatican II, et qui montre justement combien le ministère de l'évêque de Rome est en fait commandé par les habitudes de son exercice plutôt que par la doctrine qui le précise. Le parallélisme entre Pierre et les autres apôtres d'une part [3], le successeur de Pierre et les successeurs des autres apôtres d'autre part se trouve alors déséquilibré en faveur du pape, dont le pouvoir excède manifestement celui de Pierre [4].

charisme d'infaillibilité de l'Église » (par. 25 ; cfr 18). Je laisse entièrement de côté le problème de l'infaillibilité du pape qui, comme elle a été définie en 1870 et comme elle s'est exercée depuis est pour nous insupportable. Je note cependant que *Lumen Gentium* ne fait pas porter l'accent de sa théologie papale sur l'infaillibilité, mais sur la primauté.

1. Élus par qui ?

2. Du pouvoir de l'évêque de Rome sur l'ensemble de l'Église, il est dit qu'il est un « pouvoir plein, suprême et universel » (par. 22).

3. La formule « Pierre et les apôtres » ne se trouve, dans le Nouveau Testament, qu'en Actes 5.29 (voir aussi Mc 16.7 qui parle de «ses disciples et Pierre »).

4. C'est le problème de la mission canonique, propre à la tradition occidentale (voir le discours de l'évêque maronite Michel Doumith sur l'importance de l'ordination épiscopale, *Discours au Concile Vatican II*, p. 76 ss ; cfr aussi p. 84). Il vaudrait la peine de faire une étude parallèle de deux malentendus théologiques que tant de raisons paraissent rendre inévitables : celui qui voudrait que l'évêque de l'Église catholique-romaine tire son pouvoir du pape, parce que c'est de lui qu'il reçoit sa mission canonique, et celui qui voudrait que le pasteur des Églises réformées

Il se trouve désigné comme « Vicaire du Christ », tout autrement que les autres évêques (§§ 18, 22) ; il jouit, pris isolément, de la prérogative d'infaillibilité dont les évêques ne jouissent que collégialement avec lui (§ 25) ; il a en définitive le droit d'autoriser ou de refuser l'accession des évêques à l'exercice de leur ministère, en d'autres termes le pouvoir des évêques « est régi, en dernier lieu » par le pape qui, pour le bien de l'Église, peut le restreindre (§§ 27, 24)[1]. A quoi l'on peut ajouter que le siège de Rome porte le titre de *sedes apostolica* comme si les autres Églises locales n'étaient pas aussi « sièges apostoliques », et que le pape, pour signer les textes conciliaires, s'intitule « évêque de l'Église catholique » d'une manière qui paraît le qualifier autrement que les autres évêques qui sont désignés par leur siège. Que l'on pense aussi à la manière dont Paul VI est intervenu à la fin de la 3[e] session du Concile en ce qui concerne en particulier le chapitre III de *Lumen Gentium*, la théologie mariale et le décret sur l'œcuménisme, manière qui donne un accent inquiétant au *ipse solus, seorsim, ad placitum* de la *nota praevia* qui entend régler l'interprétation du chapitre III de *Lumen Gentium.*

La théologie de l'épiscopat proposée par *Lumen Gentium* doit être saluée avec une profonde reconnaissance, avons-nous vu. On ne peut pas en dire autant, d'un point de vue réformé, au sujet de la manière dont ce texte conciliaire cherche à équilibrer la structure épiscopale traditionnelle et le souci de donner, par la primauté d'un des évêques, une expression juridique aussi à l'unité organique de l'Église[2]. Ce souci paraît être la vocation spécifique de l'Église de Rome. Mais ne doit-on pas constater qu'aucune Église n'est en mesure de donner à sa vocation spécifique une expression convaincante tant que c'est « confessionnellement » plutôt que « catholiquement » qu'elle veut ou doit chercher cette expression ? En d'autres termes :

tire son pouvoir de la congrégation parce qu'il a besoin d'être élu par elle pour y exercer légitimement le saint ministère.

1. On pense ici au droit d'exemption, cfr par. 45.

2. Il serait instructif de faire une histoire des rapports entre la collégialité et la primauté à l'aide des textes patristiques, conciliaires, pontificaux, canoniques etc., auxquels renvoie le chap. III.

le problème de la primauté comme problème constitutif de l'ecclésiologie chrétienne n'est pas à écarter *a priori*. Il n'y a pas de raison en effet de prétendre que l'indéniable priorité de Pierre, voulue par le Christ, ne saurait en aucun cas trouver une certaine correspondance dans l'Église sub-apostolique. Mais le problème de la primauté ne pourra trouver sa solution qu'à une double condition : il faut que l'Église de Rome accepte de mettre en débat œcuménique la manière dont elle cherche à résoudre ce problème, et il faut que les Églises non-romaines acceptent d'entrer dans ce débat pour examiner objectivement, sereinement si le problème de la primauté se pose effectivement pour des raisons théologiques profondes. Il faut — comme on dirait en allemand — que Rome accepte une discussion avec les autres Églises sur le *wie* de la primauté, et il faut que les Églises non-romaines acceptent avec Rome une discussion sur le *dass* de la primauté.

Les deux questions que j'aimerais ajouter à ces remarques concernent d'abord le rôle de l'apôtre Paul dans la structure de l'Église, ensuite la romanité de l'Église.

Il est frappant, à lire le chap. III de *Lumen Gentium*, de voir que saint Paul en tant qu'apôtre est totalement absent [1]. Il semble que les apôtres soient réduits au cercle des Douze (§ 19) et que ce soit à partir de ce cercle exclusivement que la fonction apostolique ait été transmise aux évêques. Or si une chose est évidente, c'est bien que l'apostolat de Paul, en sa vocation particulière, est d'initiative divine et essentielle pour la structure même de l'Église au même titre que celle de Pierre. L'Église chrétienne est, si l'on peut dire, l'Église de Pierre *et de Paul*. Très schématiquement, l'on dira que Pierre rattache l'Église à son fondement tandis que Paul l'empêche de se replier sur ce fondement pour l'ouvrir sur le monde en lui donnant conscience de sa tâche missionnaire. Il n'y a pas là d'alternative ni de tension menaçante pour l'unité. Paul n'est pas une sorte

1. Saint Paul est mentionné aux par. 12, 27 et 33, pour introduire des références bibliques. Il y a naturellement aussi de nombreuses références aux lettres de Paul sans qu'il soit nommé. Mais ceci n'infirme pas l'affirmation de l'absence totale de l'apôtre Paul comme élément constitutif de la structure de l'Église naissante.

de punition provisoire que le Seigneur infligerait à Pierre pour lui rappeler que l'Évangile doit atteindre les extrémités du monde et de l'histoire, et Pierre n'est pas la source de l'apostolat de Paul (cfr Gal 1.15) ni par conséquent de l'apostolicité et donc de l'ecclésialité authentique des Églises que celui-ci rassemble dans le monde : Pierre et Paul se complètent sans se fausser l'un l'autre. Cette union de Pierre et de Paul allait de soi dans l'Église ancienne, comme l'atteste en particulier la tradition liturgique et iconographique : ensemble, ils portent l'Église [1]. D'ailleurs si l'Église de Rome a si rapidement acquis le rayonnement que l'on sait, si elle a si souvent joué dans l'antiquité un rôle d'Église-référence, n'est-ce pas parce qu'elle était l'Église qui avait reçu et gardé l'enseignement de Pierre *et de Paul* et qui avait vu le martyre des deux ? On peut donc se demander si la conscience primatiale de Rome n'est pas faussée et de ce fait théologiquement inacceptable pour les autres Églises parce que Rome a finalement fait ce que l'Église de Jérusalem s'était bien gardée d'entreprendre : elle a absorbé Paul en Pierre. Innocent X, le 24 janvier 1647, n'a-t-il pas déclaré qu'il est *hérétique de prétendre que saint Paul n'est pas subordonné* et assujetti à saint Pierre [2] ? Or il se peut bien que ce soit dans la mesure seulement où « la primauté de la chaire de Pierre » (§ 13) sera enrichie, complétée, équilibrée et peut-être

1. Quand on voit Paul apparaître, dans l'iconographie des Églises d'Orient, face à Pierre lors de la Pentecôte, de la dormition de la Vierge, voire de l'Ascension, c'est comme si le remplaçant de Judas, le nouveau Douzième, n'était pas Mathias, mais l'apôtre des Gentils (cfr p. ex. Ph. Kontoglou, *ΕΚΦΡΑΣΙΣ*, vol. I., Athènes, 1960, p. 184, etc.). C'est cette solution *théologique* du remplacement de Judas que suggère aussi K. Barth, dans sa doctrine de l'élection (*Die kirchliche Dogmatik*, II/2, Zürich, 1942, p. 530 ss).

2. « Sanctissimus ... propositionem hanc : ' S. Petrus et S. Paulus sunt duo Ecclesiae principes, qui unicum efficiunt ', vel : ' sunt duo Ecclesiae catholicae coryphaei ac supremi duces summa unitate inter se coniuncti', vel : 'sunt geminus universalis Ecclesiae vertex, qui in unum divinissime coaluerunt', vel : 'sunt duo Ecclesiae summi pastores ac praesides, qui unicum caput constituunt' ita explicatam, ut ponat omnimodam aequalitatem inter S. Petrum et S. Paulum sine subordinatione et subiectione S. Pauli ad S. Petrum in potestate suprema et regimine universalis Ecclesiae, *haereticam* censuit et declaravit » (Denzinger, N° 1091). Cette déclaration a été reprise par Pie X le 29 décembre 1910, dans sa lettre *Ex quo* sur certaines erreurs des orientaux (*ibid.* N° 2147 a).

aussi, dans le sens chrétien du terme, humiliée par la chaire de Paul que la prétention catholique-romaine de structurer l'unité visible de l'Église par la reconnaissance d'une Église primatiale gagnera en vertu convaincante [1]; il se peut bien que l'Église devra rester divisée tant que la chaire de Paul ne sera pas respectée à l'égal de celle de Pierre par l'Église dont la gloire et l'honneur anciens étaient de pouvoir et de vouloir s'y référer simultanément [2].

Ceci nous conduit à notre dernière question, qui touche à la romanité de l'Église. La profession de foi tridentine veut que tout fidèle reconnaisse que « la sainte Église *romaine* catholique et apostolique est la mère et la maîtresse de toutes les Églises » [3]. Il est très frappant de remarquer que *Lumen Gentium* n'attache jamais l'adjectif « romain » au terme d'Église, mais seulement au terme de « Pontife » [4]. L'Église chrétienne si

1. N'est-ce pas ce qu'avait pressenti Jean XXIII quand, le 25 janvier 1959, il annonçait la convocation d'un Concile, en la basilique de St *Paul* hors-les-murs ?

2. Mais comment se marquerait concrètement le rétablissement de l'apôtre Paul dans les droits de sa vocation spécifique ? *Doctrinalement* par une pneumatologie sérieusement protégée contre une absorption par la christologie (il faudrait voir quel a été l'impact du *Filioque* sur la théologie papaliste) ? *Canoniquement* par la disponibilité à voir, dans la constitution même de l'Église, se répéter l'incident d'Antioche (cfr Gal. 2.11 ss), et donc par un respect incontestable de l'entière épiscopalité des autres évêques ?

3. « Sanctam catholicam et apostolicam Romanam Ecclesiam omnium ecclesiarum matrem et magistram agnosco » (Denzinger, N° 999). Paul VI, dans son encyclique du 6 août 1964 *Ecclesiam suam* va plus loin encore quand, à la fin de la troisième partie, il s'adresse à ses fils « qui in domo Dei sunt, hoc est in Ecclesia una, sancta, catholica et apostolica, cuius Romana Ecclesia est *mater et caput* » (éd. Vaticane, p. 52).

4. Aux par. 18, 22 (sept fois), 23, 25 (six fois), 27. Il est question aussi de l'évêque de *Rome* au par. 22. La seule autre mention de Rome se trouve dans une citation de saint Jean Chrysostome (par. 13), disant que le chrétien « qui demeure à Rome sait que les Indiens sont ses membres » (Homélie 65, 1 in Joannem, M. P. G., 59, 361), pour désigner l'unité de l'Église dans l'espace, de l'extrême-Occident à l'extrême-Orient. — Il vaut la peine de remarquer à ce propos qu'au chap. III, l'évêque de Rome est toujours appelé « Pontife romain », et jamais « *Souverain* Pontife », sinon aux par. 28 et 29, pour marquer que les presbytres sont conduits par leur évêque et le souverain Pontife (par. 28), et pour faire dépendre en définitive du Souverain Pontife le droit de réutiliser le diaconat comme ministère permanent et d'y ordonner aussi éventuellement des hommes

l'on peut dire n'est pas « romaine », elle est « catholique » et c'est tout (§ 8 par exemple). C'est le chef visible de l'Église qui est « romain ». D'ailleurs si l'Église est mère (cfr par exemple §§ 14, 41, 42, etc), elle ne l'est pas à cause de sa romanité (cfr cependant § 15), mais parce qu'elle est la Jérusalem d'en haut (Gal. 4, 26 ; cfr Apoc 12.17 [1] ; § 6 [2]). Par ailleurs *Lumen Gentium* insiste à plusieurs reprises sur la plénitude ecclésiale de l'Église *locale*, tout particulièrement quand elle est rassemblée pour l'eucharistie (§§ 26, 28 ; cfr 11, 23, 41) [3] ; elle propose aussi, ou du moins suggère des regroupements territoriaux d'Églises locales voisines (§ 23). Je sais bien que Vatican II ne veut contredire ni Vatican I ni Trente, et par conséquent qu'il n'est pas acceptable, en doctrine catholique-romaine, de voir dans l'absence de toute mention de la romanité de l'Église une, sainte, catholique et apostolique un démenti de la profession de foi tridentine. Il n'empêche que Vatican II, de propos délibéré, veut compléter et par conséquent équilibrer ce qui a été fait à Trente et lors du premier Concile du Vatican. L'absence de toute mention de la romanité de l'Église, de la maternité de l'Église romaine pour les autres Églises est donc significative. Mais que signifie-t-elle ? Signifie-t-elle que dans une ecclésiologie de l'itinérance eschatologique comme la propose *Lumen Gentium* on ne sait trop que faire d'une Église *locale* qui serait l'Église-mère, l'Église-référence, l'Église-récapitulatrice de toute Église, parce que l'impression pourrait facilement surgir que cette Église locale n'est plus en itinérance, qu'elle est déjà arrivée, qu'elle se repose déjà, glorieusement, de son exode eschatologique, c'est-à-dire qu'elle n'est pas, comme toute autre Église locale, sacrement de la Jérusalem céleste [4],

mariés (par. 29). En d'autres termes, à prendre rigoureusement la lettre de *Lumen Gentium*, le pape, par rapport aux évêques, est « pontife *romain* », tandis que par rapport aux presbytres et aux diacres il est « *souverain* pontife ». Voir aussi par. 14, 46, etc.

1. Ce texte n'est jamais invoqué dans la doctrine sur la Vierge.

2. Il est question de la maternité de l'Église aussi lors de la mention des antiques Églises patriarcales, qui « veluti matrices fidei alias peperunt quasi filias » (par. 23).

3. Voir à ce propos le discours de l'évêque-auxiliaire de Fulda, dans *Discours au Concile Vatican II*, p. 43 ss.

4. Cfr p. ex. par. 2, 9, 44.

mais cette Jérusalem d'en haut déjà descendue sur terre ? Si l'absence de toute mention de la romanité de l'Église était faite pour écarter la possibilité même d'une confusion entre la Jérusalem céleste, l'Église-mère, et l'Église en congrégation à Rome, l'argument peut-être ultime et décisif de la protestation de l'Église réformée contre l'Église catholique-romaine se trouverait sérieusement ébranlé. Car l'on se trouverait alors en présence d'une preuve évidente que c'est avec conviction et volonté que l'on a pris, au Concile, la décision de respecter le « pouvoir propre, ordinaire et immédiat des évêques » (§ 27), que l'on reconnaît sans réticence ni mesquinerie que ce qui fait d'une Église locale une Église chrétienne ce n'est pas d'être céphalisée par Rome [1], mais d'être céphalisée par le Christ lui-même représenté proprement, ordinairement et immédiatement en elle par son évêque, chargé d'y annoncer l'Évangile, d'y présider l'eucharistie et d'y faire respecter l'altérité de l'Église par rapport au monde [2]. Mais pour que cette interprétation de *Lumen Gentium* s'impose, ne faudrait-il pas que l'Église catholique-romaine cesse d'opérer aussi avec l'image

1. Il faudrait donc interpréter de manière canonique seulement, et non dogmatique, le fait que l'évêque de Rome se réserve le droit de sanctionner l'ecclésialité plénière des Églises locales par la mission canonique qu'il reconnaît ou confère à leur évêque (par. 24).

2. Dans l'aula conciliaire, une opinion fort intéressante sur la romanité de l'Église a été avancée par l'archevêque maronite de Beyrouth, Mgr Ignace Ziadé. Selon lui, Rome, antitype de Babylone, est l'endroit du monde qui, étant capitale du monde, a la plus forte propension à la propre justice. L'Église y est donc particulièrement « en exil » (cfr Apoc 17.21). C'est donc l'endroit même où le peuple de Dieu ne peut pas être triomphant, et où les tribulations eschatologiques l'atteignent tout spécialement. Rome n'est donc pas « à l'origine de toutes les Églises en leur imposant son caractère propre », mais bien plutôt « le centre visible du nouveau Peuple de Dieu en exil jusqu'à la consommation des siècles » (*Discours au Concile Vatican II*, p. 38 s). Il me semble cependant douteux de pouvoir maintenir cette doctrine après le IV[e] siècle. Pour la maintenir, il faudrait que ce centre visible change de « Babylone » au gré de l'avance missionnaire de l'Évangile. C'est dans ce contexte que je chercherais le plus volontiers la portée *théologique* des voyages de Paul VI hors de Rome : il va en Terre sainte pour adresser un appel solennel aux Églises ; il va à Bombay pour atteindre le monde qui ploie dans la vallée de l'ombre de la mort ; il va à New-York, à l'ONU, pour s'expliquer devant les autorités du monde présent, comme si de Rome on ne pouvait plus atteindre tout cela ... Est-ce la fin des prétentions les plus scandaleuses de la Rome médiévale ?

des cercles concentriques, qui vont d'elle-même au monde en passant, en dégradé, par les autres Églises, puis par les Juifs, puis par les religions monothéistes, puis par les religions d'autres types pour atteindre l'anti-religion ou l'a-religion ? [1]

Le dernier thème que j'ai promis d'aborder touche au caractère et à la fonction eschatologique de l'Église chrétienne. Il est plus difficile à saisir parce qu'on ne peut pas l'épingler à tel ou tel paragraphe de *Lumen Gentium.* De quoi s'agit-il ?

L'enseignement apostolique sur l'eschatologie comprend deux aspects complémentaires : un aspect qu'on peut appeler *critique* et un autre aspect qu'on appellera *récapitulateur.*

L'aspect *critique* de l'eschatologie fait du Royaume de Dieu, et donc de l'Évangile qui l'annonce et de l'Église dans lequel il affleure déjà réellement la limite critique des hommes et du monde : ils sont invités à renoncer à eux-mêmes, à mourir à eux-mêmes, à capituler devant la Parole de Dieu. Il s'ensuit normalement un réflexe de révolte de la part des hommes et de la part du monde. D'où la difficulté que le premier Adam, en nous, a à consentir à sa fin. D'où surtout la mort du Christ et la persécution de l'Église. Le siècle présent en effet, et ce qui relève de lui, se cabre devant la révélation de ses limites, ne veut pas de ce jugement, de cette κρίσις. Il veut demeurer libre de chercher en lui-même son accomplissement et sa plénitude. L'aspect *récapitulateur* de l'eschatologie est le second mouvement de l'eschatologie néotestamentaire. Il se situe moins dans le mouvement de Noël où Dieu, en son Fils, devient pour les hommes un σημεῖον ἀντιλεγόμενον, un signe de contradiction (Lc 2.34) que dans le mouvement de l'Ascension, où le cosmos — pour ceux qui ont des yeux pour voir et des oreilles pour entendre, mais de façon convaincante pour eux seulement — retrouve sa tête, son chef, et par conséquent se réordonne et s'accomplit. Le Royaume, et donc l'Évangile qui l'annonce

1. Ce schéma concentrique paraît particulièrement cher à Paul VI : on le trouve dans son discours à l'ouverture de la seconde session du Concile, dans son appel de Bethléem, dans *Ecclesiam suam* ; il apparaît aussi, ici ou là, dans *Lumen Gentium* (voir p. ex. par. 14-17) ou dans le décret sur l'œcuménisme (par. 3 par exemple).

et l'Église dans laquelle il affleure déjà réellement n'est pas seulement la limite critique du monde ; il est aussi le lieu où le monde engrange ses moissons et où il trouve sa plénitude. L'aspect critique de l'eschatologie souligne la sainteté de l'Église ; son aspect récapitulateur souligne la catholicité de l'Église. Or c'est par sa sainteté que l'Église devient catholique [1], sans quoi ou bien elle se confond avec le monde et devient du sel sans saveur, ou bien elle confond le monde et le Royaume dans une anticipation qui n'a plus rien de sacramentel et selon laquelle l'Ascension rend en somme superflue la parousie. Le problème posé par l'eschatologie néotestamentaire est essen*tiellement* celui du respect des deux moments de cet enseignement, et de leur ordre. Il est vrai que le moment récapitulateur l'emporte sur le moment critique qu'il achève et couronne ; mais — théologiquement — pour la foi seulement et — chronologiquement — par la seconde venue du Christ seulement. Ce n'est en effet que dans le Royaume établi, incontestable, que la dialectique entre l'aspect d'abord critique et ainsi seulement récapitulateur prendra fin à cause de l'accomplissement évident de l'histoire du salut. Ce n'est que dans le Royaume établi, incontestable que — si je puis dire — la catholicité de l'Église n'aura plus besoin de passer par le goulot de la sainteté de l'Église, que catholicité et sainteté ne seront plus en tension parce que le jugement *dernier* aura eu lieu. La tentation constante de l'Église, durant son pèlerinage au travers des siècles, c'est soit d'en rester tellement au caractère critique de l'eschatologie qu'elle redouterait d'apercevoir en elle les premières traces de la germination de la gloire à venir (car elle risquerait de les attribuer à sa propre justice ou de chercher, par leur moyen, à se saisir de la grâce), soit de se réjouir tellement du caractère récapitulateur de l'eschatologie que toute persécution des chrétiens deviendrait scandaleuse pour sa foi, que le « goulot » de sainteté au travers duquel l'Église accueille le monde à la vraie catholicité s'adapterait complaisamment aux dimensions de tout ce qui demande accès, qu'on ne verrait plus la nécessité ni l'utilité de la parousie.

1. Il vaudrait la peine ici de confronter minutieusement le par. 13 et le chapitre V.

Comment la Constitution sur l'Église fait-elle le rapport entre ces deux moments de l'eschatologie ?

Rappelons d'abord à très grands traits la manière dont elle parle de l'eschatologie critique, en relevant les quatre points suivants.

Le premier rappelle et souligne que l'Église, peuple messianique, « bien qu'il ne comprenne pas en fait *(actu)* tous les hommes, et que plus d'une fois il apparaisse comme le petit troupeau est cependant pour tout le genre humain un germe très puissant d'unité, d'espérance et de salut » (§ 9). Ceci signifie que l'Église est pour le monde une offre et une chance de salut, et par conséquent, *implicitement*, que le monde, si l'Église ne le faisait pas fermenter au levain de Pâques, se trouverait condamné. La présence même de l'Église — « sacrement universel de salut » (§ 48 ; cfr 9 etc.) — en son sein est donc pour le monde une présence fondamentalement critique : sans elle, il irait à la décomposition, au désespoir et à la perdition [1].

Le second point à relever concerne la doctrine du baptême puisqu'en lui a lieu le passage du caractère critique au caractère récapitulateur de l'eschatologie chrétienne. Il en est somme toute peu parlé. C'est dans le baptême et par lui que le croyant meurt au péché (§ 44), qu'il est arraché — pour son bonheur et la confusion du démon — à l'esclavage de l'erreur (§ 17), incorporé au Christ crucifié et ressuscité (§§ 7, 17, 31) et ainsi à l'Église, son corps (§ 11). C'est donc lors de leur baptême que les hommes retrouvent leur double tâche essentielle : liturgique devant Dieu (§ 11) et apostolique dans le monde (§§ 33, 44). Bien plus, « les disciples du Christ, appelés par » Dieu « non en raison de leurs œuvres, mais selon le propos de sa grâce, et justifiés dans le Christ Jésus, sont devenus dans le baptême de la foi vrais fils de Dieu et participants à la nature divine et par là même réellement saints » (§ 40 ; cfr 11). Aussi le baptême, porte de l'Église, est-il nécessaire au salut (§ 14) [2]. On retrouve

1. C'est de cette manière que *Lumen Gentium* répète avec la tradition ancienne, reprise aussi par la Réforme : *extra ecclesiam nulla salus* (cfr par. 14).

2. Au par. 11, on trouve une allusion explicite au fait que l'Église baptise les enfants de ses membres « pour perpétuer dans le cours des siècles le peuple de Dieu ».

ici implicitement plus qu'explicitement la même doctrine que tout à l'heure : ceux qui refusent le baptême passent à côté de leur chance d'atteindre leur humanité la plus authentique, ils négligent ce qui pourrait vraiment justifier leur vie en lui donnant un sens, ils se privent de l'ultime fin à laquelle ils sont destinés : la participation à la nature divine (cfr 2 Pi 1.4). Bref, ils ratent leur existence, qui ne saurait trouver sa justification dans ce qu'ils sont et dans ce qu'ils font, mais qui la trouve s'ils renoncent à eux-mêmes en faveur du Christ. Le baptême est donc lui aussi foncièrement une mise en question critique de la vie humaine. Il atteste le verdict de mort que Dieu porte sur ceux qui ne veulent pas se laisser sauver par son Fils.

Un troisième point concerne ce que *Lumen Gentium* dit de la persécution de l'Église et du martyre. Il ne faut pas être surpris que, trouvant dans l'Église et ses membres la révélation de leur limite, le monde et les hommes ne veuillent pas de cette mise en cause et cherchent à éliminer l'Église. C'est pourquoi, « comme le Christ a réalisé son œuvre de rédemption dans la pauvreté et la persécution, ainsi l'Église est appelée à entrer dans cette voie pour communiquer aux hommes les fruits du salut » (§ 8). Elle avance donc au travers des épreuves et des tribulations : *per crucem ad lucem* (§ 9). Et — je pense au très beau chapitre V sur la vocation universelle à la sainteté dans l'Église, chapitre qu'il faudrait entièrement citer dans ce contexte — l'Église honore le martyre comme une conformation à l'œuvre du Sauveur (§ 42 ; cfr 50) et réconforte les persécutés en leur annonçant « qu'ils sont spécialement unis au Christ qui souffre pour le salut du monde » (§ 41).

Un dernier point touche au caractère critique de l'eschatologie pour l'Église elle-même. Pour elle aussi, le Royaume est une mise en question, une limite. Il a beau faire d'elle l'attestation sacramentelle de sa présence réelle, l'Église n'est pas encore le Royaume lui-même. Elle n'en constitue sur terre que « le germe et le commencement » (§ 5 ; cfr 9), elle en prépare la venue (§ 13), même si dans la foi il est possible de dire que la fin des siècles nous a déjà atteints puisque le Christ est venu (cfr § 48). Aussi l'Église est-elle encore menacée. Elle doit donc écouter les prophètes que Dieu lui envoie (cfr § 12) : « que serait-elle

devenue sans le charisme des prophètes ou des hommes parlant sous l'inspiration de l'Esprit » remarquait le cardinal Suenens lors d'une de ses interventions au Concile [1]. C'est ici aussi que l'on rencontre, dans *Lumen Gentium* un thème auquel il faudrait avoir le temps de consacrer un long examen : celui de l'Église qui, parce qu'elle « embrasse en son sein les pécheurs, est à la fois sainte et toujours à purifier (*sancta et simul semper purificanda*) et ne cesse de s'appliquer à la pénitence et à la rénovation » (§ 8) [2]. L'Église et ses membres n'échappent donc pas au jugement de Dieu [3].

1. *Discours au Concile Vatican II*, p. 33. — K. E. Skydsgaard affirme, non sans raison, que sur ce point *Lumen Gentium* reste considérablement en deçà de ce qu'il faudrait oser dire, et il explicite son regret en rappelant la nécessité, pour l'histoire du salut, des prophètes de l'Ancien Testament. Mais ne néglige-t-il pas trop le fait que si, sociologiquement, l'Église de chrétienté occidentale rappelle en effet l'Israël établi en Palestine auquel Dieu envoyait ses prophètes, théologiquement il n'est pas possible de tracer un parallèle Israël-Église sans tenir compte de la venue du Messie et de l'effusion de l'Esprit saint qui ont mis le peuple de Dieu dans une situation essentiellement nouvelle par rapport à l'ancienne alliance ? (*Le dialogue est ouvert*, Neuchâtel et Paris, 1965, p. 158 ss en part.).

2. Cette formule me paraît de beaucoup préférable à celle d'*Ecclesia semper reformanda* qui a tellement cours un peu partout en chrétienté (sur l'origine de cette formule, voir G. Barczay, *Ecclesia semper reformanda*. Eine Untersuchung zum Kirchenbegriff das 19. Jahrhundert, Zürich, 1961, p. 19, note 36). En effet une réforme qui touche nécessairement les structures de l'Église, qui exige une remise en question globale du fait ecclésial, qui est par conséquent une entreprise risquée et coûteuse (que l'on se rappelle le tremblement et l'effroi des réformateurs devant leur vocation !) se situe à un tout autre niveau que le nécessaire et constant approfondissement de la prise de conscience de l'essentielle nouveauté de l'Église. Il faut des générations pour qu'une réforme épuise l'énergie qui l'a rendue possible et en appelle une nouvelle. La formule *Ecclesia semper reformanda* me paraît condamner l'Église ou bien à se replier sur elle-même pour passer son temps, comme une coquette, à se refaire une beauté, ou bien à se conformer à toutes les modes du siècle présent, et par conséquent à renoncer à sa fonction prophétique dans le monde, ou bien encore à une sorte de trotzkysme ecclésiologique, à une *réformation permanente* qui confond l'obéissance et l'agitation, la vigilance et l'insomnie. — Il est parlé de rénovation de l'Église, œuvre de l'Esprit, relativement souvent : par. 4, 6, 7, 8, 9, 10, 12, 13 (deux fois), 15, 40. Ces textes mériteraient d'être examinés pour eux-mêmes.

3. Voir par. 14, 48 etc. — A propos du par. 48, le P. G. Baum regrette un peu — par un curieux renvoi à la terminologie qui, ayant été choisie par Jésus, doit sans doute être respectée — que le Concile n'ait pas tenté d'expliquer le jugement dernier d'une manière plus imaginative, moins stéréotypée (*art. cit.*, p. 25).

Pour trouver l'enseignement de *Lumen Gentium* sur le premier moment, critique, de l'eschatologie chrétienne, il faut un peu chercher. L'accent porte en effet davantage sur le caractère *récapitulateur* de l'eschatologie, et ceci non seulement dans les chapitres sur le peuple de Dieu ou sur le laïcat, mais dans l'ensemble de la Constitution. L'on peut même se demander si ce second caractère de l'eschatologie ne l'emporte pas tellement sur le premier que l'on serait tenté de dire que la Constitution sur l'Église offre au monde un itinéraire de salut *sine cruce ad lucem* où s'engouffrer sans d'abord mourir à soi-même. Certes Jésus est le nouvel Adam, porteur et garant d'une humanité désormais réorientée, premier-né d'entre les morts, prémices des créatures nouvelles, aimant et destinataire de l'Histoire ; mais ceci n'est encore perceptible qu'à la foi, c'est-à-dire à un raisonnement transformé par l'Évangile (*μετάνοια*), rendu convaincant par le pouvoir de l'Esprit saint. Cette chance de salut, il faut tout à la fois y être converti et s'y convertir, sans quoi elle échappe. Et cette conversion, du fait même qu'elle insère en Christ ou oriente sur lui, emprunte un rythme qui commence par exiger la mort avant de rendre, et combien généreusement, la vie. C'est sur la nécessité de cette mort que *Lumen Gentium* manque de clarté. Or quelle serait la vérité d'une résurrection qui relaierait une mort escamotée ou simulée seulement ? Ce ne pourrait être qu'une douce illusion ou une vie que la mort aurait encore le droit de revendiquer. L'Évangile rejoindrait alors les convoitises spirituelles admirables ou sordides de l'humanité. A voir ce qui est dit de la progressive dilatation du Royaume jusqu'aux dimensions de la terre et de son histoire (§ 9), on se demande si l'on n'est pas invité à écarter de l'eschatologie chrétienne tout aspect apocalyptique et à remplacer le combat d'espérance qu'elle propose à la foi par un jeu de pronostics faciles. A mesurer les chances de salut considérables qui restent aux incroyants de bonne foi (§ 16) on pourrait en venir à regretter de connaître l'Évangile, lui qui exige que l'on risque son salut en répondant aux invites de l'obéissance chrétienne ; on pourrait aussi se demander s'il faut vraiment prendre tellement au sérieux le devoir missionnaire (cfr § 16-17). A apprendre que leur assomption dans

l'Église, va justifier, purifier, fortifier, élever (§ 13) guérir et achever (§ 17) les différentes cultures humaines, on se demande si vraiment ces différentes cultures ne se révolteront pas contre leur réorientation, si elles accepteront de trouver leur justice ailleurs que dans leurs tâtonnements, leurs rêves ou leur orgueil. A constater que le laïcat est chargé de sanctifier le monde pour Dieu et le lui consacrer (§§ 31, 34, 36 ; cfr 44 etc.) on s'étonne de ne pas constater en même temps un avertissement tout aussi solennel, tout aussi insistant adressé aux laïcs pour leur rappeler qu'ils auront des tribulations dans le monde, que celui-ci ne se laissera pas volontiers transformer en offrande. A entendre énoncer ce mystère des mystères, à savoir que tout homme est ordonné à l'unité catholique du peuple de Dieu (§ 13 ; cf.16) sans que l'on insiste simultanément, et tout autant, sur le fait que c'est en se renonçant au profit du Christ que les hommes rejoindront l'intention profonde de leur existence, on craint que l'Église n'abuse du courage et de la bonne volonté de ses membres en ne leur disant pas que chargés de restaurer parmi les hommes cette ordination, ils n'y apprendront pas seulement et peut-être pas d'abord que les démons leur sont soumis (cfr Lc 10.17) mais plutôt que les hommes aiment beaucoup mieux persécuter le Christ dans ses membres que de se joindre à eux pour le célébrer comme Seigneur. Il est tellement plus facile, tellement plus normal aussi de tuer Jésus que de croire en lui. De manière fulgurante et merveilleuse, *Lumen Gentium* affirme que « chaque laïc doit être devant le siècle témoin de la résurrection et de la vie du Seigneur Jésus et le signe du Dieu vivant. Tous ensemble et chacun pour sa part ils doivent nourrir le monde des fruits de l'Esprit, et y répandre l'esprit dont sont animés les pauvres, les doux, les pacifiques que le Seigneur, dans son Évangile, a proclamés bienheureux » (§ 38). Et c'est bien vrai : c'est à partir de la résurrection du Christ que le chrétien entre dans le monde. Autrement il n'aurait rien de spécifique à y faire. Mais si ce qu'il y dit et ce qu'il y fait va résonner en singulière symphonie avec les soupirs de la création, si sa parole et ses œuvres vont devenir pour beaucoup l'exaucement des prières qu'ils balbutiaient maladroitement, il y part aussi et peut-être d'abord comme un agneau qu'on lâcherait

dans une meute de loups. *Σημεῖον ἀντιλεγόμενον* (Lc 2.34), un signe contesté, comme celui au service duquel il est entré. Ce combat, ce conflit, il les retrouvera d'ailleurs en lui-même.

Ce qui me frappe, dans *Lumen Gentium*, c'est que le caractère récapitulateur de l'eschatologie chrétienne l'emporte si facilement sur son caractère critique aussi. Celui-ci est présent certes, et je l'ai souligné. Mais il l'est comme en sourdine, et c'est ce qui distingue — du moins à ce propos — le ton de la constitution dogmatique sur l'Église du ton biblique.

Je voudrais, pour terminer, énumérer ce qui me paraît être les trois raisons profondes de ce déséquilibre dans la dialectique entre le caractère critique et le caractère récapitulateur de l'eschatologie [1] : l'habitude du clergé de chrétienté à être suivi par le peuple, la pratique courante du pédobaptisme généralisé et une théologie de la seigneurie du Christ qui limite la raison d'être de l'Esprit saint.

D'une manière admirable, la constitution dogmatique sur l'Église invite le peuple chrétien à redécouvrir sa sacerdotalité et à réoccuper sa fonction de prêtre pour le monde. Mais ceci paraît fait selon les réflexes du clergé de chrétienté : comme on n'imagine pas une paroisse se révolter contre le prêtre qui la sanctifie, qu'on ne la voit pas lui refuser le droit de la conduire, on semble en déduire que le monde va se comporter, bon gré mal gré, à l'égard de son prêtre — le peuple de Dieu — avec autant de soumission, de respect ou de paresse bienveillante qu'une paroisse à l'égard de son prêtre. Que puisse se répéter à l'endroit de l'Église l'accueil qui a été réservé au véritable prêtre du monde, qu'elle doive par conséquent devenir elle-même la victime du sacrifice qu'elle vient offrir pour le monde, paraît en fait une possibilité tellement improbable qu'on n'en fait mention que pour mémoire. C'est pourquoi ce qui est dit du caractère critique de l'eschatologie ressemble un peu, dans ce grand texte conciliaire, à un bloc erratique.

1. Il y en a bien sûr d'autres encore. Par exemple une certaine pudeur, après le colonialisme, deux guerres mondiales, Ausschwitz, Hiroshima — *toutes œuvres de baptisés* — de présenter l'Évangile au monde, et peut être fort particulièrement au tiers-monde non seulement dans sa vertu inclusive, mais aussi dans son exigence exclusive.

On a l'impression aussi que le monde et ses civilisations, l'histoire et ses efforts sont traités exactement comme on traite ordinairement un candidat au baptême en situation de chrétienté incontestée : sachant que c'est lui faire rejoindre la destinée authentique qui pourra le justifier, on le branche avant qu'il puisse s'en rendre compte sur la mort et la victoire du Christ, sans imaginer qu'il pourrait ne pas vouloir du bien qu'on lui veut, sans même lui donner la chance de consentir lui-même à ce qui lui arrive : on répond à sa place. Et tout alors devient banal : le renoncement à Satan, au monde et à la chair va de soi ; la confession du Dieu trinitaire aussi. Je suis certain que si l'eschatologie avait été pensée à partir d'une situation missionnaire où le baptême est un enjeu formidable parce que l'Évangile est contesté, où un thomisme au rabais ne fixe pas harmonieusement les rapports entre la nature et la grâce, elle aurait pu trouver dans *Lumen Gentium* le style et la coloration bibliques. L'idée de l'Église, marraine du monde et de ses cultures, est certes une belle idée. Elle a sa valeur et sa justesse. Mais c'est une idée que l'Église reçoit en tremblant, et qu'elle ne réalise que très imparfaitement, dans son *culte* surtout, c'est-à-dire là où elle est seule, en Christ, au nom du monde, devant le Père.

Enfin parce que l'Église confesse la seigneurie du Christ on fait un peu comme si le monde se joignait à cette confession lui aussi. Ce qui, dans l'Église (et encore de manière ambiguë) anticipe sur la situation du Royaume, on entend le voir comme établi aussi dans le monde et son histoire. Ce qui deviendra manifeste à la parousie, c'est un peu comme si l'Ascension déjà l'avait réalisé, de sorte que l'on ne voit plus trop à quoi peut bien servir l'Esprit saint, sinon à porter à maturité ce qui ne peut plus subir de revers. N'en est-ce pas fait alors de l'eschatologie biblique pour qui l'Esprit saint est précisément l'inspirateur et le consolateur d'un combat qui se poursuit entre l'Ascension et la parousie — même si depuis Pâques l'issue de ce combat est claire pour celui qui croit — mais pour lui seulement ?

Nous avons remarqué des tensions à l'intérieur de *Lumen Gentium*. La tension la plus forte est peut-être celle entre une théologie de l'*itinérance* du peuple eschatologique de Dieu et des réflexes sociologiques et culturels dus à l'*installation* de ce peuple dans un millénaire de chrétienté occidentale. Mais la question de la libération de l'Église du caractère normatif de cette implantation provisoire (question que *Lumen Gentium* cherche d'ailleurs à résoudre de façon fidèle, comme nous l'avons noté plus haut [1]) ne s'adresse pas à l'Église romaine seulement. Elle nous touche tous, Églises de chrétienté maintenant dépassée. C'est peut-être bien en effet en redécouvrant *ensemble* le caractère eschatologique de l'Église — caractère d'eschatologie critique et ainsi seulement d'eschatologie récapitulatrice — et en apprenant à la vivre, que nous apprendrons aussi à retrouver et à vivre notre unité.

Jean-Jacques VON ALLMEN,
de l'Université de Neuchâtel.

---

1. Voir *supra* p. 16s.

L'Union des Églises au Concile de Ferrare-Florence (1438-1439)

Au cours de conversations privées auxquelles Sa Sainteté le patriarche Athénagoras a bien voulu m'admettre, l'union des Églises orthodoxe et romaine a été évoquée comme une nécessité et presque comme une urgence. « En Orient comme en Occident, me disait Sa Sainteté, l'Église du Christ vit un moment exceptionnel, puisque, dans le même temps, un pape de Rome et un patriarche de Constantinople entreprennent ensemble de tisser à nouveau la robe sans couture du Sauveur. Il ne faut pas laisser passer cet instant. Le chemin à parcourir sera long, mais, une fois solidement instauré entre chrétiens le primat de la charité, les efforts conjugués devront, un jour ou l'autre, aboutir ». Si ce ne sont pas les paroles mêmes qui ont été dites, leur teneur est authentique, confirmée d'ailleurs à maintes reprises par des actes non équivoques.

C'est un fait : les rapports entre Catholiques et Orthodoxes ne sont plus altérés par l'esprit de contention ou par l'orgueil théologique — le pire de tous, puisqu'en se posant en héraut de la religion, il foule aux pieds le simple Évangile. Les armes ébrêchées des vieilles querelles forment à présent une panoplie sans gloire, reléguée au musée des indignités historiques. La volonté de se mieux connaître, l'estime de l'un pour l'autre, la charité de l'un à l'autre sont devenues, entre un grand nombre, non pas une idylle d'aimables rêveurs, mais des réalités qui, toute fidélité religieuse étant de part et d'autre honorée, ne sont plus

communément jugées compromettantes ou inconvenantes. Beaucoup ont compris que la bienveillance, le préjugé de bonne foi au bénéfice d'autrui, la probité de l'esprit sont les dispositions élémentaires de principe pour qui veut comprendre, dialoguer et, s'il plaît à Dieu, conclure.

Toutefois une union fondée sur la seule — et indispensable — charité serait équivoque et caduque, si ses artisans omettaient de réduire, sinon de résoudre, les questions d'histoire et de théologie qui ont autrefois provoqué la rupture. Si fraternelle que soit l'accolade, elle ne doit pas reposer que sur des effusions : pour que l'union se fasse et dure, il est nécessaire d'entreprendre la révision d'un immense procès.

Le concile de Ferrare-Florence a sa place parmi les pièces du dossier. Pendant plus d'un an, les interlocuteurs n'ont songé qu'à opposer leurs thèses comme autant de masses de manœuvre lancées les unes contre les autres : on cherchait un terrain d'entente pacifique et, presque tout le temps, on s'est trouvé sur un terrain de rencontre armée ; la théologie polémique se donnait carrière ; le dialogue devenait monologue ; l'esprit de chicane était infatigable. Peu à peu cependant, quelques-uns élaboraient le moyen terme qui devait servir de trait d'union et, laborieusement, on aboutissait à un texte d'accord. Ce texte marquait un résultat positif : il eût pu durer et s'imposer si les circonstances avaient été différentes.

Entraînant la masse, le petit nombre des Grecs unionistes obtint, au moment de la signature, la presque unanimité. Les convaincus ont donné leur nom sans arrière-pensée, mais la majorité, cédant à de multiples pressions, n'a accordé qu'un vote de résignation avec au cœur la honte de la trahison. Bien que souscrite par l'élite du clergé grec, l'union était vouée à l'échec. Voulue et presque imposée comme une nécessité plus politique que religieuse, elle n'était pas, de ce fait, pure à la source. D'autre part, au long des débats, les dispositions psychologiques qui eussent dû incliner les esprits vers l'entente ont toujours fait cruellement défaut chez la plupart : les Latins, victimes de leur complexe de supériorité, se retenaient mal de mépriser les Grecs ; les Grecs, trop longtemps victimes des Latins, omettaient rarement de marquer leur détestation. Telle est, en

dépit de son importance sur le plan théologique, l'amère leçon du concile de Florence.

Dans les échanges d'aujourd'hui, il est rare que le climat soit à la défiance ou à l'hostilité. Depuis le pape Jean et le patriarche Athénagoras, il y a de moins en moins de « latinophrones » et de « latinophobes » animés les uns contre les autres, et de plus en plus de chrétiens qui, conscients de leurs trésors respectifs, redécouvrent en commun celui, trop longtemps oublié, de la charité, prélude indispensable à tout vrai dialogue.

1. Les préliminaires et l'arrivée en Italie

Du 5 novembre 1414 au 22 avril 1418, un concile de l'Église d'Occident tient ses assises à Constance. Depuis 1377, deux papes, et plus tard trois, se disputent autour d'une même tiare. L'élection de Martin V Colonna, reconnu par tous le 11 novembre 1417, met fin, après trente-neuf ans de désordres, au Grand Schisme d'Occident [1].

D'une épreuve si longue et trop souvent sordide, la papauté est sortie diminuée, sinon avilie : à la suite de théologiens d'ailleurs éminents comme Zabarella, Pierre d'Ailly et Jean Gerson, les Pères et Martin V lui-même ont admis que l'autorité du concile est supérieure à celle du pape et qu'en conséquence, les assises générales de la catholicité devront être désormais fréquentes. Cette thèse s'explique en partie par le fait que l'Église n'avait pu réduire la discorde de ses papes que par une décision conciliaire, la seule possible en la circonstance. A cette raison, il convient d'en ajouter un certain nombre d'autres, toutes aggravantes : l'absolutisme des pontifes, leurs abus d'autorité, leurs exigences pécuniaires ont suscité dans le clergé une hostilité telle que la chrétienté occidentale risquait de se transformer, pour peu que les princes chrétiens y prêtassent la main, en une sorte de fédération d'Églises nationales présidées par un synode universel. En résolvant la question des personnes,

1. Sur le schisme et le concile de Constance, voir E. R. Labande dans *Histoire de l'Église* de Fliche et Martin, t. XIV, Paris, 1962, pp. 3-222.

le concile a, de fait et d'intention, doctrinalement affirmé sa prééminence sur le pape [1].

La réforme de l'Église « dans son chef et dans ses membres » figure aussi à l'ordre du jour. C'est toute l'Église et notamment la curie pontificale qui en a besoin depuis longtemps, si l'on se réfère au concile de Vienne, au cours duquel Durand de Mende lançait déjà la formule indéfiniment et platoniquement répétée *in capite et in membris* (1312) et si l'on en croit le traité de Nicolas de Clamenges *Sur la corruption de l'Église* (1402). Mais, comme les besaciers de la fable, les réformistes, fort empressés à reprendre autrui, se résignaient à la cécité lorsqu'il s'agissait de leur personnage, de leurs honneurs et de leur argent. Leur pieuse intention, dont l'urgence se faisait chaque jour plus évidente, ne trouvera sa solution qu'au milieu du XVIe siècle, à Trente, et non sans difficultés, après le schisme de Luther [2].

Cependant, le 6 juillet 1415, le concile a condamné Jean Hus. Ce prêtre tchèque se réclamait du pur évangile, qu'il entendait interpréter sans référence au magistère ; il récusait le pouvoir des papes, des princes, empereur compris, s'appelât-il Sigismond, s'ils n'étaient pas les fidèles imitateurs du Christ ; au nom de la plus ancienne tradition, il préconisait la pratique de la communion sous les deux espèces et, au nom de l'honnêteté, dénonçait les profitables scandales du trafic des indulgences. Sur la foi de lettres de sauvegarde, Jean Hus avait accepté de comparaître à Constance ; mais en fait il était tombé dans un guet-apens : la parole donnée n'étant pas, disait-on, liée à la personne d'un hérétique, il avait été condamné au bûcher. Son exécution, suivie, le 30 mai 1416, de celle de son disciple Jérôme de Prague, annonçait, à partir de 1419, une guerre de religion que cinq croisades successives ne parviendront pas à réduire et qui ne se terminera qu'en 1436, après dix-sept ans de troubles [3].

1. Cf. Dom Paul DE VOOGHT, *Le conciliarisme aux conciles de Constance et de Bâle*, dans *Le Concile et les conciles*, Chevetogne, 1960, pp. 143-181 ; *Histoire de l'Église, loc. cit.*, pp. 513-518.

2. Cf. J. LECLER, *Vienne*, Collection *Histoire des conciles œcuméniques*, Paris, 1964 ; *Histoire de l'Église, loc. cit.* ; *La Réforme de l'Église*, pp. 885-910 ; Alphonse DUPRONT, *Le concile de Trente*, dans *Le Concile et les conciles*, pp. 234-236.

3. Cf. *Histoire de l'Église, loc. cit.*, pp. 405-409, 414-420 ; 989-1030 (P. OURLIAC).

Un autre objectif du concile est la réunion des chrétientés d'Orient et d'Occident, séparées par des siècles de disputes nées de la politique, de la religion et, peut-être davantage encore, de psychologies différentes. A première vue, le spectacle d'une Église occidentale intérieurement déchirée et en grand besoin de réformes, n'a rien pour inciter les Grecs à se rapprocher des Latins. Pourtant, dès la fin d'octobre 1414, quelques jours avant l'ouverture du concile de Constance, une délégation grecque se trouve sur les lieux pour parler d'union.

Ce n'est pas la sympathie des Grecs envers les Latins qui les a entraînés en Occident. Après les difficultés des premières croisades, la quatrième, en instaurant, aux dépens d'un peuple chrétien, un empire latin sur les ruines conquises de l'empire de Byzance, en installant un clergé latin au patriarcat grec de Sainte-Sophie et dans maintes métropoles, en humiliant de toute manière les Grecs, a créé vis-à-vis des Latins un sentiment d'aversion plus véhément que n'ont pu faire les fâcheuses péripéties suscitées par Photius ou Cérulaire [1]. L'année 1204 marque la vraie date du schisme entre les deux Églises [2]. L'épreuve subie par les Grecs a fortifié, avec une détestation horrifiée du nom latin, un sentiment national — nous dirions un patriotisme — de plus en plus attaché aux valeurs de leur civilisation et de leurs traditions religieuses, et une fidélité intransigeante à leur Église, trop souvent bafouée par l'occupant. A ce point de vue, l'événement de 1204, en disloquant l'Empire, contribuait, par compensation, à cimenter une unité spirituelle et affective auparavant moins cohérente et dont se renforçait le schisme.

1. Mis à part les exercices oratoires auxquels elle donne encore lieu, la mythologie des croisades est, à juste titre, en voie de liquidation. Le but spécifique, la délivrance du tombeau du Christ, a été manqué. Pour le reste, voir, par exemple, dernier historien sérieux, Jacques Le Goff, dan sa *Civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, 1964, pp. 97-98, où sont résumés les divers éléments d'un bilan nettement négatif. L'auteur ne peut pas ne pas évoquer dans le « lourd passif de ces expéditions » les pillages de Jérusalem en 1099 et de Constantinople en 1204, « le fossé définitif » creusé entre les Occidentaux et les Byzantins et les excès de toute sorte provoqués par « la rage de la Guerre sainte ».

2. Cf. Paul LEMERLE, *L'Orthodoxie byzantine et l'œcuménisme médiéval : les origines du schisme des Églises*, dans *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, juin 1965, pp. 242-244.

Après la reconquête partielle de 1261, la restauration de Michel VIII Paléologue restera toujours fragile. L'Empire devra lutter sur deux fronts extérieurs : à l'Ouest, pour reprendre aux « Francs » les terres grecques ; à l'est, pour défendre la chrétienté contre l'Infidèle. Sur le front intérieur, Vénitiens, Génois, Pisans, frères ennemis et larrons dans leurs concurrences réciproques, rivalisent entre eux pour s'enrichir des restes de l'Empire. Et les Catalans, de mercenaires incommodes, sont devenus, pour les Grecs, des seigneurs détestés.

A l'époque qui nous occupe, la peau de chagrin ne cesse de s'étrécir. En 1425, date de l'élévation au trône de Jean VIII Paléologue, l'Empire, étouffé de tous côtés et à la merci des villes marchandes italiennes installées dans les ports encore libres, se trouve réduit à la ville de Constantinople et à sa banlieue occidentale, à quelques îles et enclaves territoriales et à une partie du Péloponnèse, dont la presque totalité sera reconquise sur les Francs en 1432. C'est ce qu'aurait fait observer, avec un certain humour noir, le sultan Bajazet († 1402) à Manuel II Paléologue : « Ferme les portes de ta ville et règne à l'intérieur car tout ce qui est hors des murs est à moi » [1].

La Ville gardée de Dieu paie tribut à l'Infidèle. En 1425, Méthone et Rhodes sont dévastées. L'année suivante, c'est le tour de l'Eubée ; Chypre devient vassale du sultan d'Égypte. En août 1422, il est vrai, Constantinople a été assiégée sans succès par Mourad II.

1. G. Ostrogorsky, *Histoire de l'État byzantin*, Paris, 1956. La comparaison de trois cartes est éloquente : pp. 408-409, l'empire des Comnènes au XII[e] siècle ; pp. 455-456, l'Empire latin et ses États de 1214 à 1241 ; pp. 567-568, le déclin de l'Empire byzantin au XIV[e] siècle. M. F. Masai résume en ces termes les conséquences des méfaits de 1204 : « De 1204 à 1455, l'histoire des Balkans n'est plus à proprement parler une période de l'histoire byzantine, car Constantinople n'est plus le centre d'un État méritant le nom d'empire. Des titulatures traditionnelles ne doivent pas nous faire identifier prétentions juridiques et puissance effective. Comme on l'a dit, cette époque est plutôt une période de luttes entre *candidats* à l'Empire. En outre cette rivalité accuse une réalité plus profonde et plus caractéristique encore : la formation dans la péninsule balkanique de nationalités fortes et, naturellement, hostiles. La suite de l'histoire en sera même marquée de façon tellement indélébile que les sultans pourront rétablir à leur profit l'Empire byzantin et le maintenir durant quatre siècles » (*Pléthon et le platonisme de Mistra*, Paris, 1956, pp. 41-42).

Seul l'Occident, toujours inquiétant, pourrait aider à conjurer le péril. Déjà, l'empereur Manuel II l'avait compris ; de 1393 à 1404, il prit le bâton de pèlerin pour aller mendier des secours auprès des princes latins et tenter de les intéresser, en sauvant l'Orient chrétien, à la propre défense de l'Occident ; il est rentré avec une moisson de bonnes paroles et le souvenir d'aimables réceptions. En 1423, le futur Jean VIII accomplit, lui aussi, le voyage d'Occident, avec moins de succès encore.

Si humiliante et néfaste qu'elle ait été, l'occupation franque en Orient chrétien n'en a pas moins établi entre les deux partis des rapports qui ne sont pas uniquement d'hostilité politique ou de rivalités commerciales. En Péloponnèse notamment des seigneurs francs ont épousé des femmes grecques ; leurs enfants furent appelés Gasmules [1]. Les mariages, de politique plus que d'inclination, entre princes grecs et princesses latines ne sont pas rares. Au début du XV[e] siècle, à Constantinople, les humanistes grecs ont pour élèves des Italiens renommés : Guarino, Aurispa, Filelfo. En 1397, Chrysoloras a révélé Platon aux Florentins ; il mourra en 1415 à Constance comme délégué de l'empereur au concile. A Constantinople encore, la philosophie et la théologie des Latins ne sont pas inconnues : un dominicain a révélé saint Thomas d'Aquin à Démétrios Cydonès, alors ministre († 1400). Cydonès l'a traduit en grec, et les esprits ouverts, également renseignés sur saint Ambroise et saint Augustin, découvrent que les Latins ne sont pas à ranger parmi les Barbares. Bien plus, une minorité cultivée ou proche de la culture souhaite l'union. L'empereur Jean VIII est acquis à cette idée, encore que pour lui comme pour ses prédécesseurs, l'union, si avantageuse qu'elle puisse être aux deux Églises, apporterait de surcroît le salut de Byzance. L'influence de ces cercles est d'ailleurs limitée.

Le peuple, les moines, les théologiens de la tradition, tous hostiles aux Latins, l'emportent par le nombre, la résolution et au besoin l'agitation. Une première tentative d'union, bâclée à Lyon en 1274, imposée par la violence sous Michel VIII

1. D. A. ZAKYTHINOS, *Le despotat de Morée*, t. II, Athènes, 1953, pp. 38-40.

Paléologue et véhémentement combattue, loin de rapprocher les deux Églises, a provoqué, au sein même de l'Église grecque, un schisme d'une extrême gravité : Michel VIII mourra rejeté par Rome et honni par les siens (1282). En 1389, la conversion personnelle de Jean V à l'obédience romaine scandalisera doublement la piété orthodoxe, puisqu'un Grec ne saurait latiniser et qu'un empereur ne saurait abjurer l'Orthodoxie dont il a été institué le protecteur et le gardien. Tout Grec fidèle à lui-même, à plus forte raison s'il est empereur, se doit de ne pas penser, sentir, agir à la manière des Latins : latiniser serait ruiner la religion et trahir le patriotisme. Au danger latin qui menace les âmes, le pieux Orthodoxe est tenté de préférer le danger turc, qui ne menace que les corps. De son côté, le clergé latin, considéré comme intrus, ne contribue pas à créer des rapports animés par la charité de l'Évangile : quiconque lui est dissemblable n'a droit de sa part qu'à une méfiance souvent mal dissimulée. Celui-là seul qui incline à latiniser peut espérer son indulgence.

En Occident, malgré tout, plus ou moins confusément, on pressentait les avantages de l'union. Refaire l'unité de la chrétienté non seulement abolirait le scandale qui la divise, mais obligerait en même temps l'Église latine à remettre de l'ordre dans sa propre maison. La crainte des Turcs, très réelle chez les princes chrétiens voisins du Danube, apporte un supplément d'urgence. Ainsi la réforme de l'Église, les avantages de la politique, le salut de la chrétienté auraient tout à gagner si l'unité des chrétiens, une fois accomplie, trouvait son corollaire dans la croisade qui arrêterait les conquêtes du Croissant.

Toutefois, aux yeux des Latins de cette époque, l'union revêt une forme particulière. Elle ne consiste pas à se rencontrer avec les Grecs comme entre frères heureux de se retrouver. Le terme employé est *reductio*, que traduit pauvrement le mot « retour ». Avoué ou non, il signifie que l'Église latine est disposée à accueillir non sans conditions, l'enfant prodigue poussé vers la maison paternelle par les sentiments salutaires de la mauvaise conscience, après avoir galvaudé son héritage en compagnie répréhensible : si tout se passe bien, on consentira à tuer le veau gras. A ce point de vue, les Occidentaux, convaincus plus ou moins

explicitement qu'on ne saurait être bon catholique sans être latin, cultivent un évident complexe de supériorité. En 1422, ils souhaitent que « la très sainte union des Grecs (soit conclue) dans la foi de la sainte Église romaine et dans son obédience » : à cette formule générale aucun Grec ne saurait souscrire sans soupçonner une équivoque. Environ deux ans après, des messagers byzantins s'entendent énoncer, à la cour pontificale, un axiome que, même sans information historique, il leur était difficile d'accepter comme tel : « L'Église romaine est la mère, et l'Église orientale est la fille ». Dans leur ignorance, sinon leur mépris de tout ce qui est Grec, les Latins inclinent naturellement à penser que l'acceptation de leurs rites par les Grecs serait la conséquence normale de la « réduction » souhaitée. C'était méconnaître à la fois la valeur intrinsèque d'une liturgie vénérable entre toutes, sa signification concrète au sentiment de l'Orthodoxie unanime et la psychologie la plus élémentaire de tout fidèle, pour qui se convertir aux rites latins serait latiniser de la pire manière. En 1439, à Florence, un des prélats les plus en vue et qui acceptera l'union, Dosithée, métropolite de Monemvasie, traduira le sentiment profond de la nation hellène en déclarant préférer mourir que latiniser [1].

Toutefois, à partir du concile de Constance (1414-1418), les ambassades voyagent dans les deux sens, et le nouveau pape, Martin V, ayant accepté le principe d'une nouvelle réunion conciliaire, entend donner suite aux tractations engagées. De part et d'autre, des bons offices sont échangés, faussés dès le début, semble-t-il, par une appréciation trop sommaire de la réalité. Du côté latin, on considère la « réduction » comme un fruit mûr qui n'attend que d'être cueilli : le pape en est si convaincu qu'il n'a pas récusé Constantinople comme le lieu de la rencontre et s'est même engagé à couvrir tous les frais du concile. Du côté grec, on pense que, si l'union doit se faire, elle ne saurait être obtenue qu'après étude complète des problèmes et discussions concluantes sur tous les points litigieux. Ainsi prend corps une équivoque qui ne sera surmontée qu'au bout de beaucoup de temps et de peine.

1. *Actes Grecs*, p. 400.

Les choses vont d'ailleurs à pas très mesurés. Après les premières ouvertures, il faudra attendre quinze ans pour tenir, en 1430, le document dont les articles énumèrent des dispositions à peu près définitives de l'avenir [1] : le concile se tiendra en Italie, dans une ville du littoral située entre Ancône et la Calabre ; les discussions seront libres ; les prélats orientaux et leur suite — sept cents personnes — préalablement réunis à Constantinople, seront transportés sur quatre bateaux de charge ; en Italie, les Grecs seront totalement hébergés par les Latins qui devront en outre, quelle que soit l'issue du concile, assurer leur retour ; pendant ce temps, deux galères rapides et trois cents archers seront affectés à la garnison de Constantinople ; tous les frais : convocation des prélats, transport, hébergement, rapatriement, garnison, seront assumés par le pontife romain. De telles dépenses n'eussent pu être supportées par le trésor byzantin. Les charges seront énormes pour l'administration pontificale, mais le temps travaille pour les Latins : après maints tâtonnements, on le verra, le concile aura lieu en Occident. Les Grecs en supputent les conséquences : loin de leur pays, en minorité devant l'imposant personnel de la curie, ils auront beaucoup de peine à défendre leur autonomie et liberté contre les Latins ; à Constantinople au contraire, chez eux et en nombre, leur position serait, pensaient ils, plus forte et, en tout cas, indépendante. La mort du pape Martin (20 février 1431) remet tout en question.

Le 3 mars suivant, le Vénitien Gabriel Condulmaro lui succède sous le nom d'Eugène IV. Parmi les obligations de sa charge, le nouveau pontife a celle de réunir à Bâle le concile prévu depuis 1424 aux sessions alors tenues à Sienne. Le 23 juillet 1431, date prévue pour la nouvelle réunion conciliaire, un seul prélat est arrivé. La première session ne se tiendra que le 14 décembre suivant, sans aucun résultat. Le seul événement de l'été a été un désastre : en août, l'armée de la cinquième croisade, menée

1. Convention de Martin V avec les Grecs dans *Epistolae Pontificiae spectantes ad concilium Florentinum*, éd. G. Hofmann, Rome, 1940, document 26. — Cf. sur la période qui précède immédiatement : V. Laurent, *Les préliminaires du concile de Florence. Les neuf articles du pape Martin V et la réponse inédite du patriarche de Constantinople Joseph II (octobre 1422)*, dans *Revue des Études byzantines*, t. XX, 1962, pp. 5-60.

par le cardinal Cesarini contre les Hussites, a été battue. Aussi bien, le 18 décembre, Eugène IV prononce-t-il à l'encontre des Pères de Bâle la dissolution du concile. Cette date marque le premier épisode d'une lutte que le pape devra soutenir pendant seize ans, jusqu'à sa mort, et qui ne se terminera qu'en 1449, par les soins de son successeur Nicolas V Parentucelli [1].

La querelle de Bâle tient en une proposition : qui, du pape ou du concile, doit commander dans l'Église ? A Constance, il a été décrété que le concile est au-dessus du pape et que celui-ci lui doit obéissance. En 1449, après la mort d'Eugène IV, Nicolas V admettra, lui aussi, que le concile universel tient son autorité du Christ et que le pape lui-même est tenu de s'y soumettre. Ces textes, très clairs, ne sauraient être escamotés ni atténués. Or c'est cette thèse précisément qu'Eugène récusera : avec une ténacité qui finira par l'emporter et, en dépit d'insignes maladresses, non seulement il rétablira sa situation personnelle, mais fera triompher la doctrine de ce qu'on pourrait appeler la monarchie pontificale sur les tenants de la collégialité conciliaire intégrale. Dès le début cependant, les Bâlois ont beaucoup pour eux : outre les décisions de Constance qui font leur force de principe, ils comptent dans leurs rangs quinze cardinaux sur vingt-et-un, sept rois parmi les princes d'Occident, des théologiens, des juristes, des humanistes de grand renom, sans parler d'une cohue de clercs, parasites sans qualification, mais qu'on saura très démocratiquement embaucher pour obtenir les votes massifs des majorités bien conduites.

Persuadés de représenter dans l'Église l'autorité unique, les meneurs de Bâle prennent leurs décisions de telle sorte qu'il ne reste plus au pape qu'à les ratifier s'il tient à rester en accord avec eux. Devant les résistances du pontife, ils en arrivent très vite à manifester une infrangible volonté de l'humilier. Ainsi, très tôt, en dépit d'heureuses initiatives sur des points secondaires, l'assemblée de Bâle gâchera ses meilleures chances en créant dans ses rangs un état d'anarchie et une série de scandales tels que, même partisans de la précellence du concile sur le pape,

1. Sur Bâle, cf. *Histoire de l'Église* de FLICHE et MARTIN, t. XIV, cité, pp. 227-292.

nombre de prélats ne pourront, par dignité et par esprit de mesure, supporter l'esprit de superbe et de contention de leurs collègues. Peu à peu, les personnages les plus en vue passeront du côté du pape. Seul entre tous et sans jamais faiblir, le cardinal français Alaman conduira la bataille jusqu'au bout. Au milieu de tous ces troubles, la réforme de l'Église sera, une fois de plus, reportée à d'incertaines calendes. En revanche, la « réduction » des Grecs, que Cesarini, le légat du pape, appelait alors une rengaine (*cantilena*) vieille de trois cents ans [1], restera à l'ordre du jour : elle ne sera ni l'enjeu ni le moyen de la lutte autour des thèses conciliaires, mais, avec cet arrière-plan, l'occasion d'affrontements réciproques sur le devant de la scène.

Dès 1433, contrairement à ce qui a été admis, le pape Eugène IV et l'empereur Jean VIII conviennent que le siège de la future assemblée ne sera plus en Italie, mais à Constantinople. Cette décision contredit les préférences des Bâlois : mécontents de ne pas tenir l'initiative et certains qu'à Constantinople, ils ne seraient plus rien, ils instrumentent pour que les assises se tiennent en Occident, sauf en Italie, où la position du pape reste forte. Jusqu'au dernier moment, le lieu du concile sera une pomme de discorde entre le pape et le camp des Bâlois, animés à l'emporter l'un sur l'autre. Plus tard, quand l'idée de Constantinople aura été de nouveau abandonnée, on nommera successivement, selon les préférences des partis, Bâle, Buda, Parme, Milan, Bologne, Ancône, Vienne en France, Udine, Florence, Lyon, Avignon sans parler d'autres villes à désigner soit en Savoie soit en Calabre. A Constantinople, chacune des deux ambassades cherche à faire pencher la décision de son côté. Et cela ne va pas sans scandale. Ainsi les bateaux du pape étant arrivés dans la Corne d'Or au début de septembre 1437 et ceux de Bâle environ un mois après, les deux flottilles auraient engagé le combat si Jean VIII n'y avait mis ordre : par un paradoxe inouï, l'empereur de Byzance, réputé schismatique, intervient en personne pour que les deux factions d'Occident ne s'entretuent dans leur zèle à confisquer, chacune à son profit, la réconciliation des

1. Lettre à Eugène IV, 13 janvier 1432, dans E. Cecconi, *Studi sul concilio di Firenze*, Florence, 1869, p. 41.

Églises séparées. Les Grecs les mieux disposés en sont stupéfiés : comment l'Église latine ose-t-elle prétendre faire l'union, étant à ce point divisée ? Finalement ils se décident pour le pape, sans lequel, pensent-ils, un concile ne saurait avoir lieu. Déjà, en 1435, le patriarche Joseph II écrivait aux Pères de Bâle que « le pape étant la tête de l'Église de Rome et d'Occident, sa présence était nécessaire et d'extrême importance » [1]. Outre cette raison, l'empereur pense que, si l'on veut organiser une expédition contre les Turcs, le pape est le seul qui puisse mobiliser les princes latins ; à ce point de vue, il serait important qu'ils participent en personne au concile. Les Bâlois sont battus : bien que le lieu du concile ne soit pas encore fixé, on sait que ce sera une ville italienne et que tous les frais, y compris ceux de l'aller et du retour, seront supportés par le pape. Pendant ce temps, comme il a été convenu, une garnison de trois cents archers, appuyée de bateaux et munie de subsides, sera installée à Constantinople.

2. Les Grecs à Venise, leur arrivée à Ferrare, l'ouverture du Concile

Le 27 novembre 1437, les Grecs, au nombre de sept cents, s'embarquent sur les galères du pape, de conserve avec une flotte de Venise et de Florence arrivée de mer Noire. Le 30 décembre, par la bulle *Doctoris gentium*, le pape Eugène, dont la position est de plus en plus renforcée par les excès des Bâlois, décrète que le concile est transféré à Ferrare, ce qui n'empêche nullement les Bâlois de tenir leurs assises. Le 27 janvier 1438, le pontife rejoint Ferrare. Les Grecs n'arrivent à Venise que le 8 février, après deux mois et demi d'une pénible traversée.

Ils ne manqueront pas l'occasion d'en rappeler les épreuves comme un témoignage de leur désir d'union, et de fait ce ne fut pas un voyage d'agrément. Avant d'appareiller, la flottille, bourrée à déborder d'équipages, de prélats, de clercs subalternes, de serviteurs, d'esclaves et de frêt, est restée deux jours en

1. 26 novembre 1435, dans *Orientalium documenta minora*, éd. Hofmann, Rome, 1953, p. 22 — On observera que ce texte cite le pape comme chef de l'Église d'Occident et non comme chef de l'Église universelle.

rade : ainsi, dit Syropoulos, les passagers sans entraînement avaient-ils l'occasion de se faire le pied marin [1]. Mais une fois en haute mer, les navires, mêmes les mieux construits, sont mal protégés contre les pirates et les éléments déchaînés. Au départ, on redoute les corsaires turcs et catalans, puis, en haute mer, la mauvaise saison aggrave la situation : tempêtes, bris d'agrès et de rames, abordages involontaires, dislocation continuelle du convoi, les dignes personnages refont à leur manière le voyage décrit par saint Paul dans sa lettre aux chrétiens de Corinthe. La plupart sont malades : « vertige, lourdeur, torpeur » et autres inconvénients que connaissent bien les délicats sensibles à la mer [2]. Les prélats âgés et l'empereur lui-même ne trouvent de répit qu'aux escales, relativement nombreuses dans les îles de l'Adriatique. A Curzola, île de la côte dalmate, les voyageurs, pour la première fois regroupés après deux mois de séparation, apprennent la mort de l'empereur Sigismond, décédé le 9 décembre. Et déjà ils s'inquiètent, car Sigismond était à leurs yeux le promoteur désigné de la croisade espérée.

Venise voit la fin de leurs tribulations. La capitale des lagunes, alors au faîte d'une puissance qu'elle a édifiée en majeure partie aux dépens des Grecs, offre à ses hôtes le spectacle de sa magnificence. Auprès d'elle, Constantinople, avec ses édifices en ruines ou mal entretenus, sa population clairsemée, ses terrains vagues, ses champs et ses vignes dans une enceinte devenue trop large, ne peut se prévaloir que d'une gloire fatiguée. Venise au contraire rayonne de splendeur : ses canaux, ses ponts, dont le fameux Rialto qu'on relève pour laisser passer les gros bateaux, ses palais, ses églises, ses magasins, ses quais, son mouvement bruyant, actif, bariolé, sa richesse partout étalée en bordure de cette unique voie au monde qu'est le Grand canal, éblouissent les Grecs : ils y entrent comme en une « seconde terre promise » [3]. Le doge Francesco Foscari, un instant surpris par l'arrivée inopinée du convoi, a spontanément réagi en organisant pour ses hôtes une réception fastueuse. Le « Bucentaure » s'avance dans l'apparat

1. *Mémoires*, IV, 1. Ce voyage, qui a été un événement pour tous les prélats, est décrit au long de douze colonnes in-folio.
2. Syropoulos, IV, 8.
3. *Actes grecs*, p. 4.

des grands jours, orné comme pour la fête du mariage du doge avec la mer. Douze autres galères lui font cortège. Couleurs, costumes, étendards, tentures, emblèmes de la Sérénissime au lion de Saint-Marc et de Byzance à l'aigle bicéphale, c'est tout un monde en liesse qui glisse sur l'eau parmi les volées de cloches, les sonneries de trompettes, le tintamarre discordant des musiques, des acclamations et la joie spontanée d'une population toujours ardente aux festivités. Les embarcations sont si nombreuses que c'est à peine si elles laissent apparaître l'eau. Après avoir reçu le doge sur la galère impériale, Jean VIII débarque au palais du marquis d'Este, où il doit habiter. Une seule ombre au tableau et, pour les superstitieux, signe de mauvais augure : le temps maussade a terni le glorieux décor du Grand Canal et des *campielli*.

Pendant que des messagers latins se hâtent vers Ferrare pour informer Eugène IV, les Grecs, largement traités par la Sérénissime et confortablement pourvus sur l'ordre du pape, se reposent quelques jours à Venise. De Ferrare, le marquis, Nicolò d'Este et le cardinal Albergati viennent les saluer. Et une fois de plus, sur des nouvelles arrivées de Bâle, la question se pose, désormais urgente et définitive, de savoir de quel côté se diriger. Sur le conseil du doge, les Grecs informent les Bâlois qu'ils se rendent chez le pape.

Cependant le patriarche Joseph visite Venise avec un groupe de prélats. Dans cette ville, qui est la porte de l'Orient, tous sont en émerveillement et conviennent qu'« il faut l'avoir vue pour y croire et que ceux qui l'ont vue n'en sauraient décrire la beauté »[1]. Ils parcourent lentement la basilique Saint-Marc, réplique de l'église des Saints-Apôtres de Constantinople. Bien que Saint-Marc soit de rite latin, les Grecs ne s'y sentiraient pas trop mal à l'aise s'ils n'avaient sous les yeux les œuvres d'art que les croisés de 1204 ont rapportées de leurs pillages à Constantinople. Il y a là notamment la précieuse *Pala d'oro*, offerte gracieusement à Dieu après avoir été volée dans le péché, « sujet de gloire, de joie et de plaisir pour qui la possède, sujet d'abattement, de tristesse et de consternation pour qui en a été dépossédé » [2].

1. *Actes grecs*, p. 5.
2. Syropoulos, IV, 16.

Et déjà les humeurs contraires se manifestent. De part et d'autre, chez les moins ouverts, la différence des usages fournit l'occasion de curiosités malveillantes. Dépaysés et méfiants, les Grecs se tiennent sur la défensive. Les Latins, toujours enclins à confondre catholicisme et latinité, sont tentés de reprocher aux autres de n'avoir pas leurs usages : des questions aussi graves que celle de rester coiffé ou non dans une église suscitent d'aigres commentaires. Les conseillers intelligents, dont le camaldule Traversari, helléniste de grand prestige, font entendre aux Latins les paroles du bon sens : les Occidentaux doivent respecter des usages auxquels les Orientaux ont des raisons de tenir. Le patriarche Joseph est de ceux qui font le plus d'efforts pour comprendre courtoisement les Latins et, de son côté, Traversari ose faire observer au pape, personnage assez raide, comme on sait, que, dans tout rapport avec les Grecs, il y a plus à gagner « par la charité que par la discussion » [1].

Le 27 février 1438, l'empereur Jean VIII, avec une suite de cent cinquante personnes, part pour Ferrare où il arrive le 4 mars. Il fait dans la ville une entrée solennelle, en magnifique arroi, conduit par le marquis en personne, ses deux fils, et escorté par tout ce que la cour et la curie comptent de gens distingués, « avec trompettes et toutes sortes de musiques » [2]. Le cortège se rend directement au palais ducal, résidence du pape. Eugène, debout, accueille l'empereur en l'embrassant. Puis le souverain gagne le palais du Paradis, mis à sa disposition. Une fois de plus le temps est inclément.

Faute de bateau, le patriarche a dû rester à Venise. Il s'en déclare offensé : occupant le rang suprême dans son Église, il devait, pensait-il, passer avant tout autre et partir avec le premier convoi. Quelques jours après, il s'embarque à son tour et, arrivé à Francolino, sur le territoire ferrarais, s'installe sur le navire d'apparat du marquis, l'*Oroburchio*, véritable salon flottant, d'un merveilleux confort, « spacieux comme l'arche

1. Traversari à Eugène IV, lettre du 20 février 1438. Cf. mon article *Un moine helléniste et diplomate, Ambroise Traversari*, dans *Revue des Études italiennes*, 1955, p. 132. Cf. *ibid.*, pp. 134-135.
2. *Actes grecs*, p. 6.

de Noé », « un palais qui semblait être sur la terre ferme plutôt que sur l'eau »[1].

Arrivé le 6 mars au port de Ferrare, le patriarche ne débarque pas immédiatement. Il attend ses bagages, auxquels il semble très attaché. D'autre part, une question, qui n'est pas seulement d'étiquette, reste à régler. Chef de l'Église grecque et, comme tel, responsable d'une dignité et de charges qui dépassent sa personne, Joseph II considère qu'il ne saurait se présenter devant le pape en situation d'allégeance, mais d'égal à égal : à son point de vue, les patriarches de Rome et de Constantinople devraient s'embrasser comme deux frères. Or le cérémonial latin exige que quiconque est admis à l'audience du pontife, fût-il empereur, doit lui baiser le pied. Joseph II refuse de se soumettre au moindre geste d'obédience : « Le pape se déclare successeur de Pierre. S'il est, lui, successeur de Pierre, nous sommes, nous, successeurs des apôtres. Est-ce que les apôtres baisaient le pied de Pierre ? »[2] Au cas où le pape n'accepterait pas de le recevoir comme un frère, il lui resterait de s'en aller. Finalement Eugène cède et, le 8 mars, les Grecs, après une nouvelle nuit passée sur le bateau, sont conduits en cortège à la résidence du pape. Ils n'y sont reçus qu'en audience privée : debout, le pontife embrasse le patriarche et l'invite à s'asseoir à son côté pendant qu'on lui présente le clergé grec. Il n'a pas été question du baise-pied, mais l'entrevue s'est passée sans chaleur.

Tous les Pères étant à présent réunis, il apparaît normal aux Latins de se mettre immédiatement au travail commun. Les Grecs sont moins pressés : ils désirent encore se reposer, et l'empereur espère la présence des princes chrétiens, sans lesquels la croisade est impossible. On convient d'attendre quatre mois.

Dans l'immédiat, on prépare l'inauguration solennelle du concile dans la cathédrale Saint-Georges. De nouveau se posent les questions d'étiquette, si, comme le veulent les Grecs, le dialogue doit être engagé entre égaux. Le pape désirerait présider le concile et au besoin l'arbitrer : sa place, en conséquence, devrait être au milieu du chœur, entre les deux parties. Jean VIII s'y oppose formellement : en Orient, depuis Constantin,

1. *Actes grecs*, pp. 8-9.
2. SYROPOULOS, IV, 21.

c'est le souverain qui préside, directement ou non, les conciles œcuméniques ; si, en Occident, il n'exerce pas ce privilège, le pape lui ferait injure en présidant devant lui. Des messagers vont, viennent et livrent pour les sièges une bataille obstinée, au centimètre près. « Il y eut une grande discussion, parce que les Grecs voulaient, en prenant des mesures, vérifier qu'il n'y avait aucune différence entre les sièges des Romains et ceux de l'empereur des Grecs et qu'ils étaient parés du même drap d'or. Et ils furent mécontents parce que, dès l'abord, le drap d'or n'était pas le même »[1]. Péniblement, on arrive à s'entendre : chacune des deux parties s'alignera en vis-à-vis, les Latins le dos au côté nord à la droite du pape, les Grecs le dos au côté sud à la gauche de l'empereur, les uns et les autres en ordre décroissant selon leur degré dans la hiérarchie ; les orateurs et les traducteurs se tiendront au centre de l'allée qui sépare les deux camps. Le président ne sera ni l'empereur ni le pape, mais le Seigneur en personne, sous la forme d'un livre des Évangiles installé en tête des deux files, sur un trône, entre des reliquaires des saints Pierre et Paul et des candélabres. De la sorte « l'église était comme un second ciel »[2]. Mais dans ce ciel, personne n'est satisfait, chacun estimant n'avoir pas obtenu de l'autre toute la considération qui lui revient.

A ce mécontentement s'ajoutent bientôt, chez les Grecs, des plaintes au sujet de leur logement et des allocations que la curie s'est engagée à leur verser pendant leur séjour. Cette question d'argent reviendra comme un méchant refrain pendant toute la durée du concile. C'est un fait que les échéances n'ont pas été ponctuellement honorées. Pendant toute la durée de leur séjour en Italie, les Grecs ont ordinairement vécu en grande gêne et, certains jours, misérablement. Ils avaient donc des raisons de se plaindre, mais la plupart ignoraient les difficultés de la trésorerie pontificale. Les ressources escomptées par le pape seront d'autant plus mal en point que le condottière Nicolò Piccinino ne tardera pas à occuper une partie des États de l'Église après avoir pris, fin mai 1438, Imola, Forlì et Bologne. Entretenir la curie romaine,

1. INGHIRAMI, *Diarium*, dans *Fragmenta protocolli, diaria privata, sermones*, éd. Hofmann, Rome, 1951, p. 35.
2. *Actes grecs*, p. 13.

les évêques présents, les théologiens et le personnel latin, prendre en charge sept cents Grecs, dont un empereur, un patriarche, un despote, une cour, même modeste, tout le personnel des prélats et des serviteurs, assurer une garnison à Constantinople, tant de charges étaient au-dessus des possibilités d'Eugène IV, si désintéressé qu'il ait été. Tous en supportaient les conséquences, mais les Grecs en souffraient doublement, car dès la fin de mai 1438, de mauvaises nouvelles étaient arrivées de Constantinople une fois encore menacée. Plus dépaysés à Ferrare qu'à Venise, inquiets et nerveux, ils s'entendent déjà mal entre eux et, en tout cas, sont désagréablement disposés à l'encontre des Latins : l'un d'eux va jusqu'à déclarer qu'il a toutes les peines du monde à retrouver le Christ dans une église latine [1].

Le 9 avril, les Pères, dans l'ordre enfin convenu après tant de subtils dosages, se réunissent en la cathédrale Saint-Georges pour proclamer solennellement, en grec et en latin, l'ouverture du concile d'union. Le pape, qui souffre de la goutte, a quitté sa résidence en empruntant un plan incliné construit pour la circonstance, du palais ducal à la cathédrale. Les Grecs n'assistent pas à la messe latine, mais participent à la proclamation officielle. Le patriarche, malade, est absent ; il a néanmoins tenu à rendre public son accord.

Eugène IV, en grands ornements, avec sa mitre précieuse, cent-soixante prélats mitre blanche en main, la bigarrure des costumes des religieux et du clergé subalterne font impression sur la foule qui se serre dans l'église. Mais les Grecs offrent, si l'on ose dire, l'attraction du spectacle. On remarque le chapeau pointu, orné d'une gemme, de l'empereur et de son frère le despote Démétrios, leur costume de pourpre, les chapes aux parures multicolores des métropolites, les couvre-chefs marqués d'une croix des cinq diacres conseillers du patriarche, que les Latins appellent cardinaux, les robes grises de poil de chameau ou de laine bourrue des moines, les bonnets rabattus sur le cou, les longues robes noires des prêtres séculiers, les robes de soie des laïcs et leurs chapeaux hauts d'une coudée : tableau vivant et bariolé, inédit en Occident. En accord avec tous, lecture est

1. SYROPOULOS, IV, 31.

faite de la bulle *Magnas omnipotenti Deo* qui ouvre les assises et spécifie, à l'intention des Bâlois, que Ferrare est devenu le siège du véritable concile.

Tous sont là, encore incertains du proche avenir. Par son port majestueux, son air distant et autoritaire, Eugène IV « affirme merveilleusement l'autorité du pontife »[1] ; sans avoir jamais vraiment compris la psychologie religieuse des Grecs, il poursuivra, à sa manière obstinée, la conquête de l'union jusqu'à la victoire du siège apostolique. Le cardinal légat Giuliano Cesarini, orateur distingué, habile, patient, dirigera les débats avec autorité et servira le pape avec d'autant plus de loyauté et d'abnégation qu'il restera partisan de la supériorité du concile sur le pontife romain. Avec Cesarini, les cardinaux Francesco Condulmaro, neveu d'Eugène IV, et Capranica conduiront la plupart du temps les relations des Latins avec les Grecs. Les Latins comptent encore dans leurs rangs ceux que le langage actuel appellerait des spécialistes : le dominicain André Chrysobergès, Grec d'origine mais de formation latine et bilingue, archevêque de Rhodes et théologien de l'espèce agressive ; Christophe Garatoni, évêque latin de Corone en Péloponnèse, qui, depuis des années, met au service de l'union un inlassable dévouement et une parfaite connaissance de la langue grecque ; le général des camaldules, Ambroise Traversari, un humaniste que sa vocation religieuse n'a pas poussé jusqu'en Orient, mais qui, sachant lui aussi le grec, rendra maint service au concile en préparant ou expliquant nombre de textes. L'interprète officiel est Nicolò Sagundino, de Nègrepont en Eubée, dont la virtuosité fera l'admiration de tous et dont l'honnêteté intellectuelle osera reprendre pour inexactitude le redoutable André Chrysobergès. L'ordre dominicain fournira encore deux théologiens de valeur : Jean de Montenero, provincial de Lombardie, et Jean de Torquemada, oncle de l'inquisiteur du même nom, mais de meilleure renommée, et défenseur acharné de la primauté pontificale.

Face aux Latins, l'empereur Jean VIII Paléologue pense que l'union doit être obtenue, puisqu'elle servirait à la fois la cause

1. VESPASIANO DA BISTICCI, *Vite di uomini illustri del secolo* XV, éd. Frati, Bologne, 1892, t. I, p. 20.

de la religion et de la patrie ; privé de la présidence du concile, il pèsera sur les décisions des hommes de son Église et, bon gré mal gré, obtiendra à Florence la quasi-unanimité en faveur d'une union qu'il ne saura d'ailleurs pas faire accepter à Constantinople. Son frère, le despote Démétrios, donne l'impression d'avoir fait un voyage ennuyeux et inutile : personnage délibérément désagréable, il affectera ses distances à l'endroit des Latins et marquera une hostilité persévérante à l'entreprise. Le patriarche Joseph II souffre de la main mise de l'empereur sur son Église : âgé, malade, tantôt irrésolu, tantôt débordé par les événements ou les hommes, mais de mœurs charitables et de prestige incontesté, il s'efforcera de comprendre les Latins et professera sur l'union des sentiments dont il laissera la preuve au moment de sa mort. Il compte parmi les siens un homme d'une trempe exceptionnelle, Marc Eugénikos, métropolite d'Éphèse : théologien rompu aux méthodes traditionnelles et armé des ardeurs de la polémique, adversaire passionné de toute forme de latinisme, caractère irréductible comme savent parfois l'être obstinément les moines, il acceptera sans jamais défaillir, seul entre tous et contre tous, à Florence et ailleurs, les conséquences de son attitude ; de loin, alors même qu'on ne partage ni sa pensée ni ses partis pris, on ne saurait blâmer ceux qui accordent à l'homme l'estime due au courage malheureux. Auprès de lui, et bientôt contre lui, Bessarion, le jeune métropolite de Nicée, tout attaché qu'il soit aux rites et traditions de son Église, offre le contraste de la bienveillance intellectuelle, de l'ouverture d'esprit, de l'éloquence, des bonnes manières ; il sera le grand artisan de l'union avec le Grec Isidore, métropolite de Kiev, et, à un moindre degré, Dorothée de Mitylène et Dosithée de Monemvasie. Un autre personnage de premier plan est Grégoire Mélissène, Mammas ou plus exactement Mammè ; aumônier de l'empereur et futur protosyncelle, premier personnage ecclésiastique après le patriarche [1], son influence est considérable en dépit, semble-t-il, d'une certaine impulsivité et d'humeurs fort indépendantes ; rallié

1. Mammè, selon le Père V. LAURENT, *Le vrai surnom du patriarche Grégoire III*, dans *Revue des Études byzantines*, Paris, 1956, pp. 201-205. Sur son titre de protosyncelle, cf. DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae Graecitatis*, Lyon 1688, t. II, col. 1470-1472.

assez tôt à l'union, il ne craint pas la polémique avec ses propres collègues ; patriarche en 1445, il devra se réfugier à Rome, sa position étant devenue intenable devant les progrès de l'anti-unionisme. Il est traité sans pitié et non sans excès dans les *Mémoires* du diacre Syropoulos, grand ecclésiarque [1] de Sainte-Sophie et l'un des « cinq doigts » (conseillers) du patriarche. Parmi les « philosophes » ou théologiens laïques du concile, Gémiste Pléthon, le vieux maître de la cour de Mistra, cache une doctrine très païenne sous les apparences d'une irréprochable orthodoxie ; son influence, occasionnelle au concile, sera déterminante auprès des humanistes florentins pour l'avenir de l'hellénisme occidental. Un autre « philosophe » laïque, Georges Scholarios, travaillera d'abord en faveur de l'union, puis, rentré à Constantinople, prendra plus tard la relève de Marc Eugénikos comme chef de l'opposition.

Les patriarches des trois autres sièges orientaux, Alexandrie, Antioche, Jérusalem, ne sont pas présents, les Turcs leur ayant interdit de quitter leurs sièges. Mais pour garantir au concile sa valeur d'œcuménicité, des procureurs ont été désignés avant le départ de Constantinople. Après plusieurs remaniements, dont quelques-uns laborieux, la liste a été définitivement arrêtée à Ferrare : Alexandrie est représentée par Antoine, métropolite d'Héraclée et Grégoire Mammè, Antioche par Marc d'Éphèse et Isidore de Kiev, Jérusalem par Denys de Sardes, remplacé pour cause de décès, par Dosithée de Monemvasie.

Au moment où les antagonistes vont s'affronter, et sans préjuger des discussions théologiques, il convient de retenir les dispositions psychologiques qui forment comme le terrain des réactions réciproques : les Grecs sont hantés par le péril de se laisser contaminer par toute espèce de latinisme ; les Latins sont enclins à considérer comme suspect tout ce qui n'est pas eux-mêmes.

1. Ce titre, qui a de multiples significations, correspond dans le cas à la charge d'administrateur de Sainte-Sophie. Cf. Du Cange, *Glossarium mediae et infimae Graecitatis*, Lyon, 1688, t. I, col. 364-365.

3. La question du Filioque

Le point litigieux le plus important et qui sera infiniment discuté est, on le sait, celui du *Filioque.* Il comporte un double aspect : historique et dogmatique.

1. Précisant le symbole de Nicée (325), le premier concile de Constantinople (381) a défini plus amplement la foi en la Trinité : un seul Dieu en trois personnes, c'est-à-dire le Père tout-puissant, créateur de l'univers visible et invisible ; le Fils unique, engendré du Père, consubstantiel au Père, par qui tout a été fait, Sauveur incarné, crucifié, ressuscité et souverain juge ; l'Esprit saint vivificateur, « qui procède du Père et qui est conjointement adoré et glorifié avec le Père et le Fils ». En déclarant que l'Esprit procède du Père sans citer le Fils, la formule se réfère à deux passages de l'Évangile de saint Jean (XV, 26 ; XIV, 26), qui effectivement ne mentionnent pas le Fils. Telle est la foi de Constantinople I, commentée notamment par Grégoire de Nazianze († 390) dans son cinquième discours théologique [1] et professée dès le début par l'Église universelle.

Pour maintenir cette doctrine dans son intégralité, le troisième concile (Éphèse, 431) frappera d'anathème quiconque professerait « une autre foi » [2], non strictement conforme à celle de Nicée. Les quatrième et sixième conciles (Chalcédoine, 451 et Constantinople III, 681) renouvelleront cette sanction. Cyrille d'Alexandrie, protagoniste du concile d'Éphèse, ira jusqu'à déclarer que changer un mot ou omettre une syllabe au *Credo* équivaudrait à contredire l'Esprit de Dieu et du Père [3]. Un principe est donc fermement établi : on ne saurait toucher sans encourir d'anathème aux définitions trinitaires élaborées et promulguées par les deux premiers conciles.

Or, en 589, au troisième concile de Tolède, pour bien marquer l'opposition de l'Église d'Espagne à l'arianisme, que les Wisigoths, conduits par le roi Reccarède, ont abandonné, un mot lourd de

1. P. G., 36, col. 103-134.
2. Texte dans P. Th. Camelot, *Ephèse et Chalcédoine*, Paris, 1962, pp. 208-209.
3. Mansi, *Sacr. Conc.* t. V, p. 308 E.

sens est ajouté au *Credo* : « Je crois au Saint-Esprit, qui procède du Père *et du Fils* »[1]. C'est le fameux *Filioque* qui, même au cas où son contenu doctrinal serait correct, apparaît, par son insertion matérielle, comme une interpolation indue et donc en contradiction avec des textes conciliaires qui ne sont pas seulement de l'Orient mais de l'Église universelle.

La formule n'en fait pas moins son chemin en Gaule et en pays franc. Charlemagne en ordonne l'insertion au chant du *Credo* dans sa chapelle palatine. En conflit avec les Grecs à l'occasion de la querelle des images, mal renseigné sur des difficultés théologiques que ses royales prétentions ne suffisent pas à éclairer, mais fort de la doctrine de ses *Livres carolins*, compilés en 794 par des théologiens à tout faire, dont Alcuin, Charles, par le fait du roi, va jusqu'à taxer les Grecs d'hérésie pour omettre le *Filioque* dans leur récitation du symbole. En 796, le concile de Cividale en Frioul confirme les assertions des *Livres carolins* et, à partir de 809, toute la théologie franque est mobilisée pour l'illustration du *Filioque*.

A Rome, cependant, on pense différemment. Déjà le pape Hadrien Ier (†795) a protesté contre la théologie royale. Son successeur Léon III (†816), tout en acceptant comme correct le contenu de l'interpolation, a le courage d'affirmer que nul n'a le droit de toucher au *Credo*. Il demande en conséquence qu'on en retranche le *Filioque* et déclare que le moyen radical de ne plus s'agiter autour de cette pomme de discorde serait de supprimer purement et simplement la récitation du *Credo* à la messe. Il n'en fut évidemment rien. En 1014, le *Filioque* est chanté à Rome, mais la pratique n'y a pas été constante, puisque, à la fin du XIIIe siècle, un Grec de passage note que le *Credo* y est chanté « selon l'ancienne tradition » [2], c'est-à-dire sans le *Filioque*.

Quels qu'aient été les arguments apportés pour justifier l'interpolation, il reste que, considérée matériellement, elle contredit les textes explicites des premiers conciles et que des papes contemporains de Charlemagne, l'ayant estimée

1. Pour tout ceci, cf. *Histoire de l'Église* de FLICHE et MARTIN, t. VI, Paris, 1941, pp. 120-127 et 173-184 (E. AMMANN).
2. GEORGES MÉTOCHITE, dans *Patrum Nova Bibliotheca*, t. VIII, Rome, 1871, *lib.* I, p. 10.

inutile, ont recommandé de n'en pas faire état. Lorsque Léon III fit apposer à la confession de Saint-Pierre deux écussons sur lesquels il avait fait graver le *Credo* en latin et en grec, il ne jugea pas opportun d'y mentionner le *Filioque*. Ces faits, en dépit des explications apportées, ne sauraient être contestés.

II. Matériellement illicite, le *Filioque* est-il de plus hérétique ? Ce point de dogme est le second aspect de la question.

1) Pour reprendre les formules du mystère trinitaire, et en les chargeant le moins possible de termes philosophiques, on dira : il y a en la divinité une seule et même nature (essence, substance) et trois personnes, Père, Fils et Saint-Esprit, qui ne sont pas trois dieux mais un seul Dieu. Au sein de la Trinité une et indivisible quant à la nature, les trois personnes sont distinctes par les relations qu'elles soutiennent entre elles : du Père, source et principe unique, sont issus le Fils par génération, l'Esprit par procession. Sur cette doctrine, Grecs et Latins sont d'accord.

2) Ils ne le sont plus quand les premiers affirment que l'Esprit procède du seul Père, alors que les seconds affirment que le même Esprit procède du Père et du Fils.

3) En affirmant que l'Esprit procède du Père seul comme le Fils est engendré du Père seul, les Grecs mettent en valeur l'unité d'origine commune à la deuxième et à la troisième personne: le Fils et l'Esprit sont issus par deux modes différents, l'un de génération, l'autre de procession, d'un seul et même principe : le Père. Lors donc que les Latins affirment que l'Esprit procède du Père et du Fils, les Grecs en concluent qu'ils attribuent à l'Esprit une double origine : le Père et le Fils, ce qui est dogmatiquement incorrect. Tout au plus, et toujours pour maintenir l'unité d'origine, affirment-ils que l'Esprit procède du Père *par* le Fils.

4) Du côté opposé, en affirmant d'une part que l'Esprit procède du Père *et* du Fils et d'autre part en insistant sur l'identité de nature du Père et du Fils consubstantiel au Père, les Latins concluront que, si le Père et le Fils sont identiques en nature, ils

ne forment à eux deux qu'un seul principe ou origine d'où procède l'Esprit. D'après eux, il est donc correct de dire en ce sens, et en ce sens seulement, que l'Esprit procède du Père et du Fils.

L'interpolation du *Filioque* est-elle légitime ? Son contenu est-il correct ? Telle est la double question qui fera l'objet des discussions les plus longues et les plus âpres entre les deux parties. Sur l'insistance des Grecs, elle a été réservée pour les réunions plénières, prévues en principe en août à Ferrare, quand — on l'espère du moins — les princes latins seront arrivés.

(À suivre). J. DÉCARREAUX.

BIBLIOGRAPHIE

Parmi les textes relativement nombreux qui se rapportent à l'union des Grecs et des Latins au concile de Ferrare-Florence, en 1438-1439, trois sont d'une particulière importauce.

Les *Actes Grecs* comprennent la plupart des discours et discussions des séances publiques. D'autres éléments, incorporés à ce texte, apportent un certain nombre de renseignements sur les séjours successifs de la colonie grecque du concile à Venise, à Ferrare et à Florence et sur les débats. Les dispositions du ou des rédacteurs sont unionistes.

Les *Acta Latina*, par le protonotaire Andrea de Santa Croce, correspondent exactement aux *Actes Grecs* pour les discours reproduits de part et d'autre. Ils ne se complètent mutuellement qu'en partie, en cas de lacunes dans l'un et l'autre texte. L'auteur, à l'occasion des mises en scène dialoguées qu'il a imaginées pour encadrer les textes reproduits, apporte souvent des renseignements inconnus par ailleurs.

Les *Mémoires* de Sylvestre Syropoulos, diacre et grand ecclésiarque de Sainte-Sophie, conseiller officiel du patriarche et chargé de nombreuses missions au cours du concile, est la troisième source. Rentré dans sa patrie après avoir signé comme presque tous les Grecs l'acte d'union, l'auteur a écrit, en 1444, ce qu'on appellerait aujourd'hui son autocritique à propos d'un acte qu'il considère comme la faute de sa vie. Ses sentiments sont donc amers à l'encontre des Latins et des Grecs unionistes. Compte tenu de ces dispositions, son texte n'en est pas moins précieux pour notre information sur les préparatifs du concile avant le départ de Constantinople, sur les vicissitudes des Grecs en Italie et les réactions à l'union après leur retour dans leur patrie. Sans ce témoignage, que l'on sent en maints endroits très partial, la trame du récit serait beaucoup moins

consistante; encore faut-il utiliser avec discernement les renseignements apportés. Ce texte a été édité, mal traduit en latin et paraphrasé de façon tendancieuse par le protestant anglais Robert Creyghton sous le titre significatif de *Vera historia unionis non verae*, La Haye, 1660. Les partis pris antilatins que Creyghton ne se prive pas d'exposer au long de sa translation ont contribué à présenter faussement Syropoulos comme un fanatique de mauvaise foi. Il n'est pas inutile de redresser ce jugement : mauvaise conscience n'est pas synonyme de mauvaise foi, et dans trop de condamnations la bonne conscience ne recouvre pas toujours complètement la bonne foi.

A l'Institut pontifical oriental de Rome, le P. Georg Hofmann, s. j., secondé par une équipe internationale de savants jésuites, a entrepris l'édition critique des documents relatifs au concile de Ferrare-Florence. Une masse imposante, qui fait honneur à la science ecclésiastique et à l'Ordre des Jésuites, a déjà été publiée. Entre autres publications, nombreuses et toutes importantes, on doit au P. Hofmann l'édition des *Acta Latina*, Rome. 1955. Le Père Joseph Gill, s. j., a publié les *Acta Graeca* 2 volumes, Rome, 1953. Le P. Vitalien Laurent, A. A., prépare le texte de Syropoulos. De nombreux autres textes cités au cours de cette étude se réfèrent à la collection monumentale entreprise par le P. Hofmann.

TRAVAUX : G. HOFMANN, *Die Konzilsarbeit in Ferrara*, dans *Orientalia Christiana Periodica*, III, 1937, pp. 110-140, 403-445 ; *Die Konzilsarbeit in Florenz, ibidem*, IV, 1938, pp. 157-188, 372-422 ; J. GILL, *The Council of Florence*, Cambridge, 1959, traduction française : *Le concile de Florence*, Tournai, 1963, ouvrage indispensable, que je cite dans son texte anglais. J'ai publié : *L'arrivée des Grecs en Italie pour le concile de l'union des Églises d'après les Mémoires de Syropoulos* dans *Revue des Études italiennes*, Paris, 1960, pp. 27-58 ; *Les Grecs à Ferrare d'après les Mémoires de Syropoulos, ibidem*, 1962-1963, pp. 33-99 ; *Les Grecs à Florence, ibidem*, juillet-décembre 1964, pp. 214-239. La fin de ce travail, actuellement sous presse, doit paraître dans la même revue.

Réunion du Comité central du Conseil Œcuménique des Églises

Genève, 8-17 février 1966.

1. *LA FIN D'UNE ÈRE*

Un Comité Central est en quelque sorte une coupe verticale dans la vie du Conseil Œcuménique : elle ne peut donc qu'en refléter la complexité, la richesse et, aux yeux du profane, le foisonnement un peu déroutant ; foisonnement d'autant plus dérontant que le langage œcuménique est loin d'être celui du peuple.

Une des lois de l'évolution, chère à Teilhard de Chardin, est celle qn'en son vocabulaire il appelle la loi de « complexification-conscience » : le Conseil nous en apparaît à coup sûr comme une belle illustration ; une inquiétude cependant se fait jour : le Conseil se développe-t-il parce qu'il appartient à la nature de toutes les institutions de se développer — et nous, catholiques, savons ce que cela signifie — ou bien obéit-il dans et par sa croissance à des motivations proprement chrétiennes ?

« Trois fois Genève » : c'est ainsi que le Pasteur Visser 't Hooft intitulait la première partie de son rapport au Comité Central, qui vient de se tenir à Genève, du 8 au 17 février ; il voulait dire par là que trois réunions importantes pour le mouvement œcuménique s'étaient tenues à Genève ; et il soulignait ensuite que Genève avait servi, dans les deux premières occasions, de « rampe de lancement vers l'espace œcuménique » : en sera-t-il de même une troisième fois ?

C'est à Genève qu'en 1920, trois réunions différentes, l'une continuant la Conférence missionnaire d'Édimbourg, l'autre préparant une Conférence Universelle du Christianisme Pratique, la dernière posant les bases d'une conférence mondiale de Foi et Constitution, avaient en quelque sorte marqué le départ des trois branches principales du mouvement œcuménique.

C'est à Genève encore qu'après la seconde guerre le Comité provisoire du Conseil Œcuménique en voie de formation se réunit pour préparer la naissance du Conseil Œcuménique (Amsterdam 1948), cet organisme qui, treize ans plus tard, à la Nouvelle Delhi, regrouperait finalement les trois mouvements qui s'étaient côtoyés à Genève en 1920.

C'est à Genève enfin que vient de se tenir la dix-neuvième session du Comité Central du Conseil Œcuménique, session particulièrement importante à plus d'un égard. Elle marque en effet la fin d'une époque, que le Pasteur Visser't Hooft a appelée l'époque de l'expansion : les Églises dans leur presque totalité ont désormais intégré, comme une dimension de leur conscience chrétienne, la préoccupation œcuménique, qu'elles appartiennent ou non au COE et quelle que soit la forme de leur participation au mouvement œcuménique [1]. Il y aura donc encore des changements dans la physionomie du mouvement œcuménique, il n'y aura pas de bouleversements.

Fin d'une époque, disait le Pasteur Visser't Hooft ; fin d'une ère, a dit le Dr. Fry, président du Comité Central, lors d'une soirée organisée en l'honneur du Secrétaire Général : « l'ère Visser 't Hooft »; fin d'un long et remarquable service rendu à la cause de l'unité de l'Église par l'architecte et bâtisseur du Conseil Œcuménique, depuis sa préhistoire et jusqu'à une phase avancée de sa croissance. Le Comité Central a tenu à exprimer sa reconnaissance envers Dieu pour avoir donné à son Église un tel serviteur ; nous sera-t-il permis de dire à notre tour « res nostra agitur », et de nous associer à cette gratitude ?

Sur le plan politique, la fin d'un empire est certes un événement triste et l'histoire nous a appris que les temps des diadoques ne sont pas les meilleurs. Dieu merci, le royaume des œcuménistes n'est pas de ce monde, du moins dans la mesure où il n'est que service

1. Cette extension universelle du mouvement œcuménique a été mentionnée à plusieurs reprises ; elle touche les Orthodoxes, qui avec l'admission, au cours de ce Comité, de l'Église Orthodoxe de Tchécoslovaquie, appartiennent désormais presque tous au COE ; elle touche l'Église catholique, qui est entrée officiellement dans le mouvement œcuménique avec Vatican II ; elle touche enfin certains groupes protestants de tendance fondamentaliste, avec lesquels le COE a le souci d'établir et d'entretenir des relations. — Outre l'Église orthodoxe de Tchécoslovaquie (400.000 membres), trois Églises ont encore présenté au Comité leur demande d'admission : l'Église unie de Zambie (30.000 membres), l'Église luthérienne de Madagascar (252.000 membres) et l'Église épiscopale du Brésil (35.000 membres). Les quatre candidatures ont été approuvées.

de l'unité de l'Église ; c'est ce qui donne valeur permanente à l'œuvre accomplie, et accroît d'autant notre reconnaissance.

Fin d'une époque, ce Comité Central l'est encore dans un autre domaine : les relations avec l'Église catholique. Les Observateurs du COE au concile du Vatican ont tous deux longuement, et, faut-il le dire une fois de plus, avec une compétence rare, rendu compte de leur mission ; le premier rapport de la Commission mixte COE-Église catholique (la Commission des XIV) a été publié ; des contacts ont été établis en vue d'une action caritative commune, qui elle-même a été entreprise pendant le Comité Central à l'occasion de la famine en Inde. Tout indique en somme que l'Église catholique a été, elle aussi, lancée dans l'espace œcuménique, et que pour le moment, elle et le COE s'efforcent de mettre au point la technique des rendez-vous. Plus tôt cela sera fait, plus tôt commencera le long voyage à faire en commun.

S'il marque à plus d'un titre la fin d'une époque, ce Comité Central apparaît plus encore comme un commencement ; à l'expansion devra succéder l'approfondissement, la concentration ; aux compétences du Pasteur Visser't Hooft se substitueront celles de son successeur élu, qui sans doute sont différentes, mais inspirent elles aussi une grande confiance ; (il serait plus juste d'ailleurs de dire « s'ajouteront », car le Dr. Blake a exprimé publiquement son intention de conserver au COE le plus possible des services de son prédécesseur) ; après le temps des observateurs viendra celui des collaborateurs. Il est bien difficile de prévoir l'allure — aux deux sens du mot : la physionomie et le rythme — de la phase qui s'inaugure ; de définir avec plus de précision que ne l'a fait le Comité Central lui-même ce que sera la nouvelle « voie œcuménique ». De la personnalité du Secrétaire Général, de l'orientation des rapports théologiques, des thèmes choisis pour les deux prochaines grandes réunions (« Église et Société » en juillet prochain à Genève ; Insertion de l'Église dans l'histoire du monde, Upsal juillet 1968) ; de la préoccupation constante au Comité Central de pousser le témoignage et le service chrétiens jusque dans les points les plus douloureux du monde actuel ; de tous ces indices, on peut inférer que la vie œcuménique des prochaines années sera marquée au coin dn service en commun pour le monde.

De sorte que c'est réellement à un tournant de l'histoire du Conseil Œcuménique que nous nous trouvons ; les caractéristiques majeures en ont été indiquées dans les lignes précédentes ; nous y reviendrons au cours de cet article en commentant les documents

qui nous paraissent les plus importants, mais nous allons d'abord présenter ces journées dans leur cadre et leur déroulement.

2. *LE COMITÉ CENTRAL*

De même que la réunion genevoise de 1946 dont il a été parlé plus haut avait marqué l'inauguration de nouvelles constructions à Malagnou, de même ce Comité Central fut le premier à se tenir dans les nouveaux bâtiments du Centre Œcuménique. Modernes et fonctionnels, d'une rigueur orthogonale qui ne concède pas grand-chose à la fantaisie — ne sommes-nous pas à Genève ? — ils sont situés un peu à l'écart de la ville, dans le secteur réservé aux institutions internationales. De vastes pelouses l'entourent, qui deviendront un jardin et protégeront le calme de l'endroit. La vue s'étend, par dessus la ville, jusqu'au Mont Blanc. Terminé dans le courant de l'année passée, l'édifice abrite actuellement les 200 membres du personnel permanent du COE [1].

Quant à l'organisation, et particulièrement quant à la diffusion du papier imprimé, les conditions étaient excellentes. Les installations de traduction simultanée ont donné toute satisfaction, ajoutant la commodité à l'élégance de la grande salle de conférence lambrissée d'acajou et meublée à la scandinave [2].

C'est dans ce cadre magnifique, mais par un temps inclément, que se rassemblèrent dans la journée du 8 les membres du Comité Central : 90, sur les cent que compte normalement cet organisme, étaient présents ; seuls trois des présidents, l'archevêque Iakovos, le Pasteur Niemöller et le docteur Parlin, étaient venus. S'y ajoutaient 14 Conseillers représentant les Organisations Confessionnelles mondiales ; 14 Représentants ou Consulteurs des Conseils Œcuméniques nationaux ou régionaux ; 3 représentants de Conseils missionnaires affiliés à la Division des Missions et de l'Évangélisation, et enfin deux observateurs officiels catholiques, du Secrétariat pour l'unité : le P. J. Hamer, O. P., et le P. J. Long, S. J. Pour donner une idée exacte du nombre de personnes présentes, il convient d'ajouter un nombre de journalistes égal à celui des membres du Comité lui-même.

1. D'autres organismes importants y ont également leurs bureaux ; citons la Fédération Luthérienne mondiale et l'Alliance Réformée Mondiale. Ceci représente un personnel de 80 personnes. — Une extension des bâtiments est prévue en fonction des besoins futurs.

2. La presse eût aimé avoir quelques tables à sa disposition dans la salle de conférence.

Bien que la réunion annuelle du Comité Central appartienne au fonctionnement normal du Conseil Œcuménique, et que par conséquent une bonne partie de ses travaux consiste dans l'audition, la discussion et l'acceptation des rapports des différentes Divisions qui constituent le Conseil, il est d'usage qu'elle entende en outre un ou plusieurs rapports sur un sujet particulier qui lui donne son titre, en l'occurrence : « Orientation œcuménique et rôle spécifique du Conseil Œcuménique ». Un document de travail avait été préparé sur ce sujet ; le rapport du Secrétaire général en souligna quelques aspects et finalement après discussion, l'assemblée adopta une déclaration sur l'orientation œcuménique. Le titre même de ce document, proposé comme objet d'étude et de discussion aux Églises et organismes confessionnels en vue de la prochaine assemblée générale, indique son orientation : il s'agit d'une voie dans laquelle les Églises doivent marcher. Cette voie ne se présente pas comme un élément latéral ou accidentel du christianisme : « l'orientation œcuménique est ainsi l'expression de l'essence même de l'Évangile ». Le souci de ce texte est davantage de préciser ce que les Églises doivent faire ensemble dans le COE, que de définir ce qu'elles sont ensemble dans cet organisme : « qu'elles fassent ensemble tout ce que leur conscience ne les oblige pas à faire séparément, reconnaissant que, faute d'agir ainsi, leur obéissance au Seigneur de l'Église peut être mise en doute ». Le terme du cheminement reste fermement profilé : « l'unité qui est son but, unité dans la foi, la constitution, le culte, les sacrements, la mission et le service » ; et le chemin vers l'unité ne peut en aucune façon éloigner l'Église du monde : « nous sommes de plus en plus appelés à assumer les responsabilités communes de la communauté chrétienne du monde, partout où l'hostilité oppose les races, les nations ou les idéologies, partout où la foule des affamés ou des réfugiés nous impose le devoir d'agir immédiatement ». Et ceci implique, au plan des communautés locales comme à celui des Églises membres, une série d'impératifs précis dont le document énumère quelques-uns. — Nous avons là comme une charte qui devrait stimuler le mouvement œcuménique, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur du COE.

Le schéma du fonctionnement de l'assemblée est des plus simples : après leur présentation, les différents rapports sont discutés par les comités entre lesquels ont été répartis les membres du Comité Central ; chacune de ces commissions présente ensuite son propre rapport, et éventuellement, le fait adopter par l'assemblée.

La prière tenant, comme il se doit, un rôle important dans les réunions œcuméniques, c'est par un culte d'ouverture que commença la session. Le Dr. Fry, président du Comité Central, prononça le sermon, prenant pour thème *Jérémie 29, 4 sq*, où Yahvé ordonne aux exilés de s'installer à Babylone, et même de prier pour ce pays où ils sont déportés. En ce temps-là déjà, une des réalités les plus difficiles à intégrer dans la mentalité religieuse était le changement.

Le Comité fut ensuite salué par plusieurs personnalités : par M. l'ambassadeur Keller au nom du Conseil Fédéral de la Suisse ; par M. Henri Schmitt au nom du Canton de Genève ; pai le Pasteur Lavanchy au nom des Églises suisses rattachées au COE.

Deux rapports furent lus le même soir : celui du Secrétaire Général, le Dr. Visser't Hooft, et celui du Comité Exécutif, lu par le Dr. Fry. Le premier de ces textes insiste fortement sur le rôle qu'a joué la Bible dans le mouvement œcuménique, et s'inquiète à juste titre de certaines tendances dans la théologie actuelle, qui remettent en question le consensus sur lequel il est fondé. Si la Bible comme le pensent certains exégètes, principalement de langue allemande, est une collection d'écrits disparates reflétant des christologies et des ecclésiologies différentes, sur quoi se fondera l'unité de l'Église ? « L'enjeu est grave ; nier l'unité de la Bible, c'est nier la nécessité de l'unité de l'Église ». Le danger n'est pas illusoire. Mais il faudrait aussi se garder d'imposer à la Bible des clefs qui ne sont pas faites pour elle. Des notions comme « christologie » et « ecclésiologie » étaient inconnues des auteurs bibliques, non pas certes la réalité que nous désignons de ce nom. En bonne méthode exégétique, il faut saisir l'unité de la Bible autour des points de cristallisation de la Bible elle-même, non des concepts élaborés par la dogmatique : ils en découlent, mais leur sont bien postérieurs. Voilà un thème important que l'on aimerait voir aborder dans les travaux de Foi et Constitution.

Les journées suivantes commencèrent chacune par une prière commune dans la chapelle du Centre. Les Études bibliques y furent données par l'évêque Burnett et le Dr. Brennecke. Le 16 fut célébré un service de communion suivant la liturgie réformée. C'est par la prière également, mais cette fois dans la salle des conférences, que s'achevait la journée de travail.

La journée du 9 février fut consacrée à la discussion des deux rapports présentés la veille, et à celle du thème central (cf. plus haut). En fin d'après-midi, le principal Marsh présenta le rapport

de la Division des Études. On sait la complexité de cette Division, qui compte plusieurs Départements et Secrétariats. En ce qui concerne Foi et Constitution, plusieurs changements importants sont intervenus dans son état-major. Le Secrétaire exécutif, le Rev. P. Rodger, quittera son poste en juillet pour retourner au service de son Église à Édimbourg. Le remarquable rapport qu'il présenta le lundi suivant, et sur lequel nous reviendrons, aura donc été le dernier que nous aurons entendu de sa bouche ; nous ne pouvons que le regretter, et lui exprimer notre reconnaissance tant pour la qualité de son travail que pour le désintéressement et l'esprit fraternel dont il a fait preuve. Foi et Constitution aura désormais deux directeurs : M. L. Vischer, précédemment secrétaire des Études, observateur au concile du Vatican, et l'archiprêtre V. Borovoj, familier lui aussi du COE, auprès duquel il avait représenté le patriarcat de Moscou après son admission. Les différents groupes de travail de Foi et Constitution ont poursuivi leur tâche. Un groupe d'études patristiques espère publier en 1967 un recueil d'articles sur S. Basile. Le groupe d'étude sur la nature de l'unité continue son travail en vue de la quatrième assemblée mondiale du COE (Upsal 1968) [1].

Le Département Église et Société, pour sa part, est très occupé par la préparation de la conférence mondiale qui aura précisément pour thème : « Église et société », et se tiendra à Genève du 12 au 16 juillet. Quatre volumes d'études préparatoires sont en instance de publication. L'intérêt soulevé par cette conférence pose déjà quelques problèmes d'ordre pratique, ne serait-ce que par le nombre de participants prévus. Il vaut la peine de noter que des consultations ont eu lieu entre théologiens catholiques impliqués dans la rédaction du schéma XIII et responsables de cette conférence mondiale ; la convergence des préoccupations des différentes Églises ne se limite pas aux problèmes de théologie œcuménique. Le sujet choisi pour la prochaine assemblée mondiale du Conseil Œcuménique

1. Neuf consultations ont eu lieu pendant l'année 1965 dans le cadre de Foi et Constitution, dont voici les sujets : 1) Le Christ, le Saint Esprit et le Ministère ; 2) Comment l'Église considère-t-elle la loi (entre luthériens et réformés d'Europe) ; 3) Le matériel d'enseignement religieux dans l'optique du mouvement œcuménique ; 4) La sainte Cène ; 5) Études patristiques ; 6) L'Esprit, la Constitution et l'Organisation (théologiens et sociologues) ; 7) Les conciles de l'Église primitive ; 8) Le ministère des diaconesses ; 9) La nature de l'unité. — Des consulteurs catholiques participent aux travaux sur la nature de l'Unité, sur l'Eucharistie et sur l'Esprit, la Constitution et l'Organisation.

n'est pas sans présenter quelque parenté avec celui-ci : « Voici, je fais toutes choses nouvelles », ce qui s'entend du fait que le renouveau permanent de l'Église doit être relié au déroulement du plan de Dieu pour le monde. Les anciens conciles, ceux des premiers siècles, se sont préoccupés principalement des relations du Christ avec Dieu et avec la nature humaine ; plus récemment, de grands conciles se sont souciés surtout de l'Église, « in capite et in membris » ; aurons-nous enfin une série de grandes réunions chrétiennes dont le souci premier sera celui des relations entre Dieu, le Christ et l'Église d'une part, le monde de l'autre ?

Le Département d'Études sur l'Évangélisation et le Département d'Études missionnaires envisagent, quand ils auront terminé leurs travaux en cours, de fusionner. A l'actif du premier, il faut signaler une étude sur la « structure missionnaire de la paroisse ». Quel Département nous donnera une étude sur la « structure œcuménique de la paroisse » ? Au nombre des interventions en ce sens qui ponctuèrent les discussions, il est aisé de voir que le souci de descendre au niveau paroissial est aussi vif dans les Églises membres du COE que dans l'Église catholique.

Le Secrétariat pour la liberté religieuse a étudié avec beaucoup d'attention la Déclaration sur la liberté religieuse ; M. Carrillo de Albornoz en a fait une appréciation très positive dans l'*Ecumenical Review*.

Dans la soirée de cette même journée eut lieu, au foyer du Grand Théâtre de Genève, une réception officielle, à laquelle furent conviés également quelques représentants de la presse.

Le lendemain 10 février furent entendus deux rapports, celui de la Division des Missions et de l'Évangélisation, et celui de la Division d'Entraide ; la fin de l'après-midi étant consacrée à une séance à huis-clos pour l'élection du nouveau Secrétaire Général.

La Division des Missions et de l'Évangélisation perd, en la personne de l'évêque Newbigin, son directeur. L'ancien Secrétaire Général du Conseil International des Missions, qui présida à son intégration dans le Conseil Œcuménique (Nouvelle Delhi 1961) et fut ensuite le premier directeur de la nouvelle Division du COE, et à ce titre, Secrétaire Général adjoint, quitte en effet ce poste pour devenir évêque de Madras. Le Pasteur Philip Potter, qui fut de 1954 à 1956 secrétaire du Département de la Jeunesse, et qui depuis 1960 préside la Fédération Universelle des Associations Chrétiennes d'Étudiants, lui succèdera. — Une des préoccupations actuelles de la Division est celle du ministère de la guérison ; la

formation théologique dans les séminaires est également à l'étude ; il est souhaitable que, dans ce dernier domaine, une collaboration soit possible avec les catholiques, touchés par des problèmes analogues.

La Division d'Entraide ne s'est pas contentée de présenter un rapport. Elle soumettait de plus un volume de 540 pages, contenant une liste impressionnante des différents programmes et projets. L'ensemble représente un budget de 22 millions de dollars, dont 13 à trouver en 1966. Un court historique de la Division figurait dans un autre document. Le Secrétaire Général, en rappelant dans son rapport quelques étapes du mouvement œcuménique, témoignait du même souci historique ; le Rev. P. Rodger enfin regretta, quelques jours plus tard, que l'histoire de Foi et Constitution et le bénéfice de ses travaux soient ignorés de beaucoup : faut-il en conclure que la tradition en matière œcuménique — elle ne représente pourtant pas encore un siècle d'histoire chrétienne ! — souffre d'une certaine méconnaissance ? Pendant la seconde guerre mondiale, le Pasteur Visser't Hooft disait : « Le travail de reconstruction deviendra la grande épreuve de la réalité du mouvement œcuménique ». Aujourd'hui encore, « l'entraide des Églises est le critère de la réalité du mouvement œcuménique » (Rapport de L. Cooke). Les débuts de collaboration de la part des catholiques paraissent donc un signe de l'authenticité de leur engagement œcuménique.

Une première séance à huis-clos occupa la fin de l'après-midi : l'élection d'un successeur du Pasteur Visser't Hooft au poste de Secrétaire Général devait avoir lieu. Atteint par la limite d'âge, il voulait depuis un certain temps déjà se retirer. Le Comité exécutif de Tutzing en 1964 avait nommé le Rev. P. Rodger pour lui succéder ; mais le Comité Central d'Enugu avait décidé de ne pas donner suite à cette nomination, et un comité avait été constitué, présidé par l'évêque Sadiq (évêque anglican de Nagpur, Inde). Il semble que l'unanimité du comité se soit faite autour de la candidature du Pasteur E. C. Blake.

La séance à huis-clos se poursuivit le lendemain matin 11 février. Vers dix heures, l'élection du nouveau Secrétaire Général fut annoncée. Elle avait eu lieu « à une immense majorité ».

Le Pasteur Blake est bien connu au Conseil Œcuménique. Secrétaire Général de l'Église presbytérienne Unie des États-Unis et ancien Président (1954-57) du Conseil National des Églises du Christ aux États-Unis, il était depuis 1954 membre des Comités Central et Exécutif du Conseil Œcuménique. De 1954 à 1961, il a présidé le Comité des Finances du CŒ, dont il a présenté le rapport à

l'assemblée de la Nouvelle Delhi. Depuis 1961, il préside la Division d'Entraide. Dans son pays aussi, le nouveau Secrétaire Général est bien connu pour sa lutte en faveur de l'égalité des droits civiques (qui lui a valu un emprisonnement) ; pour son appartenance au Conseil Consultatif National nommé par le Président Johnson dans le but de lutter contre la pauvreté ; pour avoir proposé en 1960, avec l'évêque anglican de San Francisco, J. Pike, un plan d'union dans lequel sont actuellement engagées sept grandes Églises des États Unis, et auquel est resté attaché le nom de ses deux promoteurs. Signalons aussi que le Pasteur Blake, en mars 1956, a fait partie d'une des premières délégations religieuses faisant visite à l'Église de Russie soviétique [1].

Agé de 59 ans, le Pasteur Blake entrera en fonctions en décembre de cette année, et le restera, selon les statuts, jusqu'à la prochaine assemblée générale, soit juillet 1968, date à laquelle le Comité Central élu par l'Assemblée pourvoira à nouveau ce poste. Le successeur du Dr. Visser t'Hooft a annoncé son intention de mesurer le succès du Conseil Œcuménique, non pas à son degré d'organisation ou de stabilité, mais à sa capacité de regrouper les forces vives des Églises pour qu'elles témoignent et servent efficacement dans le monde. « Ce dont nous avons besoin, a-t-il déclaré au cours d'une conférence de presse, c'est de l'esprit d'« aggiornamento » sur lequel Jean XXIII a mis l'accent ».

Il entend d'autre part « conserver pour le COE aussi réellement que possible les dons et les services de M. Visser t'Hooft », et proposera en ce sens au Comité Exécutif de préciser les relations qu'il convient d'établir entre le COE et son ancien Secrétaire Général, eu égard non seulement à ses qualités personnelles éminentes, mais aussi à ses fonctions antérieures. Le Dr. Vissert' Hooft a manifesté l'intention de mettre à profit les loisirs que lui laissera sa nouvelle situation en écrivant les ouvrages pour lesquels le temps lui a manqué jusqu'à présent. Par quoi il apparaît clairement que son rôle est loin d'être terminé.

La fin de la matinée fut occupée par un rapport sur la prochaine conférence Église et Société, déjà mentionnée à propos du rapport du Département de même nom. Un trait remarquable de cette conférence nous paraît être qu'elle fera appel à des personnes compétentes dans les domaines sociologique, économique, politique et

1. Cfr *Irénikon* 1956, p. 178.

insérera par là même dans le dialogue œcuménique des personnalités et des idées qui n'y sont pas encore connues.

Au début de l'après-midi, prit place une cérémonie destinée à commémorer le 100e anniversaire de la naissance d'un grand pionnier de l'œcuménisme : Nathan Söderblom, archevêque d'Upsal. Un bas-relief, réplique de celui qui a été placé dans la cathédrale de Stockholm, rappelle désormais, dans le hall d'entrée du Centre Œcuménique, la première conférence mondiale du Christianisme Pratique, tenue à Stockholm en 1925. Trois personnes qui avaient pris part à la conférence étaient présentes à Genève pour cette cérémonie : Mlle Brilioth, fille de l'archevêque Söderblom, le Professeur Alivisatos d'Athènes, et le Dr Visser't Hooft.

Les observateurs au concile du Vatican donnèrent leurs rapports dans l'après-midi. M. L. Vischer analysa longuement et objectivement les textes promulgués ainsi que quelques problèmes connexes au concile : la mise en œuvre des décisions, la réforme du droit canon, la réforme de la curie. Reconnaissant l'ampleur de travail entrepris, auquel selon lui ne peuvent être comparés les résultats d'aucun concile antérieur, M. Vischer estime que l'événement lui-même dépasse encore les textes, et qu'il est loin d'avoir sorti tous ses effets. (Dans une intervention orale, Mgr Justin de Roumanie, établit la même distinction entre d'une part le fait du concile et l'esprit qui l'a inspiré et de l'autre les documents, dont tous ne sont pas recevables à son jugement). Ce rapport paraîtra dans l'*Ecumenical Review*, ainsi que celui du Professeur Nissiotis. Le point de vue de ce dernier était différent : c'est en fonction de la tradition orthodoxe qu'il donna son appréciation de Vatican II, soulignant à juste titre un certain nombre de faiblesses affectant les documents conciliaires, et provenant de leur caractère trop exclusivement occidental ; ils se révèlent par là plus accessibles aux chrétiens issus de la Réforme qu'aux Orthodoxes. C'est un signe des temps que deux rapports, à la fois sympathiques et critiques, d'une telle qualité aient été présentés au Comité Central. Il n'est pas certain, bien sûr, que cette information parvienne jusqu'à la base de chacune des Églises membres ; mais il n'est pas certain non plus que les catholiques de nos paroisses assimilent, sur les événements importants dans la vie des Églises non catholiques, une information d'une telle tenue.

Pendant le reste de la journée, les Comités commencèrent leurs travaux de discussion.

La journée du samedi 12 février fut consacrée aux affaires internationales et au rapport de la Division de Formation Œcuménique. Un certain nombre de points chauds dans le monde préoccupe gravement la Commission des Églises pour les Affaires Internationales, en particulier la guerre au Vietnam et la déclaration unilatérale d'indépendance de la Rhodésie du Sud. La situation du patriarcat de Constantinople a été mentionnée également. En plusieurs occasions, le souhait a été exprimé que des interventions communes soient faites dans ces domaines ; il est en effet parfois gênant pour les non-catholiques que, lorsque le pape intervient dans les affaires internationales, il donne l'impression de le faire au nom de toute la chrétienté. Mais une collaboration serait en la matière très difficile, car, vestige d'un état, le Vatican agit par les voies diplomatiques correspondantes, ce que le COE ne saurait faire. Il est cependant vraisemblable que la commission des XIV inscrira à son programme l'une ou l'autre question internationale.

La Division de Formation Œcuménique rapporta sur le Département de Jeunesse, sur le fonctionnement de l'Institut Œcuménique de Bossey. La 15e session de cours universitaires, qui débutera en octobre prochain, portera sur « le mouvement œcuménique après le second concile du Vatican ». Au Département de la Coopération entre Hommes et Femmes, Mlle Barot abandonne son poste de direction, qu'elle a occupé de longues années. Son travail se poursuivra à la Division d'Entraide.

Le dimanche 13 rassembla les membres du Comité dans la chapelle du Centre pour une liturgie orthodoxe célébrée en anglais par Mgr Timiadis, représentant du Patriarcat de Constantinople au Conseil Œcuménique. C'était la première liturgie orthodoxe dans cette chapelle. Dans l'après-midi, un concert avait été organisé en l'honneur de l'assemblée, et le soir réunit à nouveau dans la prière les représentants du Conseil. Le culte solennel avait lieu en la cathédrale St-Pierre, et le sermon fut prononcé par le métropolite orthodoxe de Carthage, Mgr Parthenios-Aris. Il prit pour texte les versets que S. Paul, en 1 Cor. 13, écrit de la charité, et parla longuement du dialogue, paraphrasant S. Jean : « Au commencement était le dialogue ».

Le travail reprit le lundi matin, et un morceau de choix fut offert aux membres du Comité Central : le rapport du Rev. P. Rodger sur Foi et Constitution. Le titre en était : « Une large porte et de nombreux adversaires » : le rapporteur voulait dire par là que d'une

part le bilan œcuménique récent est riche dans tous les domaines, et que d'autre part un certain nombre d'obstacles importants reste à surmonter. Parmi ceux-ci, il faut mentionner l'ignorance du travail accompli, la « carence dans la communication » ; il y a aussi la fausse opposition que l'on établit souvent entre l'œcuménisme, que l'on qualifie d'introspection ecclésiastique superflue, et l'ouverture au monde : « Nous traversons une période de *Kenosis* ecclésiologique, s'exprimant dans les théologies actuellement les plus à la mode » ; et ceci pourrait apporter un correctif à l'affirmation souvent entendue, selon laquelle, en histoire de la théologie, le XXe siècle serait le siècle de l'Église. Enfin, et au cœur même des résistances, conscientes ou non, à l'œcuménisme, il faut situer le malaise qni résulte d'une vérité plus ou moins clairement perçue, et exprimée à la Nouvelle Delhi : « La réalisation de l'unité n'exigera pas moins que la mort et la nouvelle naissance de nombreuses formes de la vie ecclésiale ». C'est en ce sens qu'une autre affirmation du rapport nous semble tout-à-fait justifiée : l'expérience montre que les « subtilités institutionnelles » minant la route de l'unité sont plus tenaces encore que les « subtilités théologiques » dont beaucoup de jeunes, dans nos chrétientés, voudraient faire table rase, « car nos contemporains ou nos descendants accepteront de plus en plus difficilement de justifier les schismes autrement que par des raisons de *foi* » [1]. Combien de nos schismes, combien de formes de notre vie ecclésiale, combien de nos « subtilités institutionnelles » sont-ils justifiables par des raisons de *foi ?* Le travail ultérieur des théologiens œcuménistes pourra nous apprendre beaucoup sur ces points, mais il devra tenir compte, sous peine d'invalidité, du travail des sociologues, et, plus généralement, des sciences humaines. — Le rapport du Rev. P. Rodger sera également publié par les soins du Conseil Œcuménique.

Le reste de la journée vit s'activer les comités, qui occupèrent également une partie de la matinée du mardi. Une session à huis-clos eut cependant lieu le lundi 14, conséquence de l'élection du Pasteur Blake au poste de Secrétaire Général. Le Président du Comité Central, le Dr. Fry, estima en effet qu'il était anormal et indésirable que les deux officiers principaux du Conseil Œcuménique soient de même nationalité (Le Dr. Fry et le Pasteur Blake sont tous deux américains). Il proposa donc sa démission ; elle ne fut pas acceptée

1. J. MEYENDORFF, *L'Église orthodoxe hier et aujourd'hui*, Paris 1960, p. 10.

par le Comité, qui lui témoigna son attachement. Il fut alors décidé de nommer un second vice-président, en provenance d'un continent autre que l'Amérique du Nord, ce qui fut fait le lendemain : le Pasteur J. R. Chandran, de l'Église de l'Inde du Sud, Recteur du Collège théologique uni de Bangalore, secondera désormais le Dr. Payne dans les fonctions de vice-président.

Un dernier rapport important est encore à mentionner, avant de dire un mot de la conclusion de la session. Il s'agit du premier document officiel qui ait été publié sur les activités de la Commission mixte «Conseil Œcuménique—Église catholique». Il fut présenté le mercredi. C'est au Comité Central d'Enugu, en 1965 qu'avait été décidée de la part du COE, après entretiens préliminaires avec des représentants du Secrétariat pour l'unité, la création d'un groupe mixte de travail qui comprendrait huit membres du COE et six catholiques. On savait que le groupe s'était réuni deux fois déjà, à Bossey en mai 65 et à Ariccia (près de Rome) en novembre de la même année ; mais on ne savait rien des travaux accomplis. Ce rapport était donc attendu avec une grande impatience ; les réalisations dont il témoigne ainsi que les projets qu'il propose permettent de bien augurer de l'avenir. La réflexion commune sur la nature de l'œcuménisme insiste sur le fait qu'il n'y a qu'un œcuménisme, même s'il est basé sur des présuppositions ecclésiologiques qui, elles, peuvent être diverses, et que de plus tout dialogue œcuménique doit se faire sur la base du principe d'égalité. Le Comité des XIV a été à l'origine d'un nombre important de réunions de travail entre organismes correspondants du côté COE et du côté catholique. Citons : Réunions sur Église et Monde (mars 1965) ; sur les missions (avril 1965) ; sur les problèmes propres au laïcat (deux réunions, dont l'une en septembre 65) ; sur les problèmes concernant le rôle des femmes dans l'Église (octobre 1965) ; sur l'action caritative commune (janvier 66). Ce travail se poursuivra certainement, sans nuire aux relations bilatérales qui par ailleurs peuvent s'instaurer entre les Églises.

Les deux journées du 15 et du 16 ont entendu les rapports des Comités ; en général, les différents rapports présentés ont été adoptés, parfois avec quelques modifications ou améliorations. C'est ainsi que le document de travail sur « La voie œcuménique et le rôle spécifique du COE » fut modifié en fonction du rapport du Secrétaire général, et adopté par le Comité.

Et le jeudi 17, en fin de matinée, la session fut close.

3. *ORIENTATIONS*

La simple énumération des différents rapports, même assortie d'une brève appréciation, ne peut manquer de faire au lecteur l'impression que fait à l'observateur la session elle-même : l'intense activité du Conseil Œcuménique, reflétée dans l'innombrable production de ses machines à polycopier, est difficile à maîtriser, et l'on aimerait retenir quelques traits plus importants pour fixer dans la mémoire la physionomie propre de ce dix-neuvième Comité Central.

L'événement marquant est bien sûr l'élection d'un Secrétaire Général qui succèdera au Pasteur Visser't Hooft : c'est, on l'a dit, la fin d'une époque.

Dans la tentative de définir la « voie œcuménique », on a voulu éviter les écueils sur lesquels a buté le Conseil, tant à Rochester qu'à Montréal. On s'est donc abstenu cette fois de chercher à préciser la nature ecclésiologique du Conseil Œcuménique des Églises. Le Pasteur Visser 't Hooft a précisé, en réponse à une question lors d'une conférence de presse, que le document relatif à la voie œcuménique était un document « fonctionnel » et c'est bien dans la même direction que s'oriente son successeur.

Un autre trait de ce Comité Central a été la présence catholique ; non pas qu'elle ait été matériellement imposante, puisqu'il n'y avait que deux observateurs ; mais trois rapports importants ont été consacrés à des questions concernant l'Église catholique, soit dans sa vie propre, soit dans sa collaboration avec le COE. D'autre part, dans les discussions, les références ont été fréquentes à l'œuvre du concile ou à la collaboration souhaitable avec les catholiques. Il est bien possible, comme l'a fait remarquer l'un des membres du Comité Central, que ni le *De Œcumenismo*, ni le document du COE sur la Voie Œcuménique, ne soient des définitions adéquates de la voie œcuménique du XX[e] siècle ; il est en tous cas certain que, définie ou non, cette voie sera désormais foulée en commun par la chrétienté presque entière.

P. Bazoche.

Chronique religieuse[1]

Église catholique. — En vue de l'application des décrets conciliaires, Paul VI a créé, par le *Motu proprio* du 3 janvier

1. Voici les sigles qui désignent nos références les plus fréquemment utilisées : *AEKD* = *Archeion Ekklesiastikou kai kanonikou Dikaiou* (Ionos 5, Athènes 101) ; *AKID* = *Alt-katholischer Informationsdienst* (11 Vater-Jahn-Strasse, Krefeld) ; *An* = *Anaplasis* (Leocharous 17, Athènes 123) ; *CEN* = *Church of England Newspaper and the Record* (36-38, Whitefriars Street, Fleet Street, Londres, E. C. 4) ; *CT* = *The Church Times* (7, Portugal Street, Kingsway, Londres, W. C. 2) ; *D* = *Diakonia* (John XXIII Center, Fordham University, Bronx, N. Y. 10458) ; *DC* = *Documentation catholique* (5, rue Bayard, Paris 8e) ; *E* = *Ekklisia* (Odos Philotheis 19, Athènes 117) ; *En* = *Enoria* (Akadimias, 64, Athènes 143) ; *ER* = *The Ecumenical Review* (150, route de Ferney, Genève) ; *GSPC* = *Glasnik srpske pravoslavne Crkve* (7 jula 5, Belgrade) ; *GK* = *Glas Koncila* (Kaptol 8, Zagreb) ; *GSZE* = *Glas srpske pravoslavne* Crkve *u Zapadnoj Evropi* (12 Egerdon Gardens, Londres, S. W. 3) ; *GP* = *Grigorios ho Palamas* (Hiera Mitropolis, Thessalonique) ; *HC* = *Herder-Correspondence* (Hermann-Herder-Strasse, 4, Fribourg-en-Br.,) ; *HK* = *Herder Korrespondenz* (Ibid.) ; *ICI* = *Informations catholiques internationales* (163, Bd. Malesherbes, Paris 17e) ; *K* = *Katholiki* (Acharnon 246, Athènes 815) ; *KA* = *Katholiek Archief* (Tervurenlaan 221, Bruxelles 15) ; *KEO* = *Kiryx Ekklisias Orthodoxon* (Dramas, 92, Sepolia, Athènes 202) ; *KK* = *Kaini Ktisis* (Souliou 3, Athènes 142) ; *LC* = *The Living Church* 407, East Michigan Street, Milwaukee 2, Wisc.) ; *Ko* = *Koinonia-Comunione* (3, Via dei Greci, Rome) ; *LM* = *Lutherische Monatshefte* (Bugenhagenstrasse 27 IV, Hambourg 1) ; *M* = *Messager de l'Exarchat du Patriarcat russe en Europe occidentale* (26, rue Péclet, Paris 15e) ; *OC* = *Orthodox Church* (5817 N. 7th St. , Philadelphia, Pa. 19120) ; *OIC* = *One in Christ* (Benedictine Priory, 28 Bramley Rd, Londres N. 14) ; *OO* = *The Orthodox Observer* (10 East 79th Str., New York, N. Y., 1002) ; *OR* = *L'Osservatore Romano* (Città del Vaticano) ; *OrP* = *Orthodoxos Parousia* (Kratinou 7, Athènes 111) ; *P* = *Pantainos* (Patriarcat Grec Orthodoxe d'Alexandrie, POB 2006, Égypte) ; *PhO* = *Hi Phoni tis Orthodoxias* (Kanningos 32, Athènes 147) ; *PNHK* = *Persbureau Ned. Hervormde Kerk* (100, Javastr., La Haye) ; *POC* = *Proche-Orient* *Chrétien* (Séminaire Sainte Anne, B. P. 79, Jérusalem, Jordanie) ; *PR* = *Pravoslanaja Rusj* (Holy Trinity Monastery, Jordanville, N. Y.) ;

(Finis Concilii) cinq nouveaux organismes appelés « COMMISSIONS POSTCONCILIAIRES », et une commission centrale de coordination et d'interprétation. Les membres des cinq commissions ont été comme repris automatiquement aux anciennes commissions conciliaires des Évêques, des Religieux, des Missions, de l'Éducation chrétienne et de l'Apostolat des laïcs, suivant la désignation des nouveaux organismes. Les seuls nouveaux noms cités l'ont été pour la Commission centrale, à savoir les deux légats, les cardinaux Cicognani et Tisserant. Par le même *Motu proprio*, le Secrétariat pour l'Unité a acquis une situation permanente et définitive. Il est le seul organisme à avoir eu la même continuité de vie avant, pendant et après le Concile.

La Réforme de la Curie romaine amorcée durant la dernière session du Concile, progresse lentement. Le 2 février, S. Exc. Mgr GARRONE, archevêque de Toulouse, fut nommé pro-préfet de la Congrégation des Séminaires et Universités. Destiné à succéder au Cardinal Pizzardo, très âgé, qui détenait la préfecture, il apportera dans ce dicastère, — un de ceux qui ont le plus besoin de renouvellement —, l'air frais du Concile. Une autre nomination, qui a réjoui les œcuménistes, fut celle du chanoine C. MOELLER promu le 3 février à la fonction de sous-secrétaire de la Congrégation de la Doctrine de la Foi, l'ancien Saint-Office. Le chanoine Moeller est depuis plus de vingt ans le président des conférences œcuméniques de Chevetogne, et a collaboré diverses fois à notre revue. Il eut une part très active au Concile en qualité d'expert [1]. Il était, de plus, désigné pour préparer l'organisation de l'Institut œcuménique de

RAOM = *The Russian American Orthodox Messenger* (Willow Shore, Ave. Sea Cliff, L. I., N. Y., 11579) ; *SO* = *Stimme der Orthodoxie* (Berlin-Karlshorst, DDR, Wildensteinerstr. 10) ; *SŒPI* = Service Œcuménique de Presse et d'Information (150, route de Ferney, Genève) ; *T* = *The Tablet* (14, Howick Place, Londres, S. W. 1) ; *Vesnik* = *Vesnik gl. saveza pravoslavnog sveštenstva Jugoslavije* (Francuska, 31/1, Belgrade) ; *VUC* = *Vers l'Unité chrétienne* (25, Bd d'Auteuil, 92 Boulogne-sur-Seine) ; *ŽMP* = *Žurnal Moskovskoj Patriarchii* (2, B. Pirogovskaja, Moscou, G-48).

1. L'hebdomadaire flamand *De Spectator* a publié des souvenirs très vivants sur le chan. Moeller, dans son nº des 5-6 mars 1966, sous la signatnre de J. Grootaers.

Jérusalem, charge qui n'a pas été jugée incompatible avec ses nouvelles fonctions. Ces deux nominations marquent déjà à elles seules un profond changement d'orientation dans le nouveau fonctionnement des Congrégations romaines.

URSS. — M. KUROEDOV qui s'occupait jusqu'ici du « conseil pour les affaires de l'Église russe » (orthodoxe) prend désormais à sa charge le « conseil pour les affaires des cultes religieux », les deux conseils fusionnant dans le « conseil pour les affaires de religion », dont il assume la présidence. Cela paraît signifier une assimilation de l'Église orthodoxe à l'un quelconque des autres groupements religieux, ce qui aura des conséquences sans doute peu favorables.

Un MOUVEMENT DANS L'ÉPISCOPAT [1] a été occasionné le 8 octobre dernier par la nomination d'un nouvel évêque, au siège de Simferopolj et Crimée, après une brève vacance, due au décès de Mgr Gurij (cfr *Irénikon*, 1965, p. 503). C'est le jeune évêque LEONTIJ (Gudimov), de Volynie et Rovno, qui a été transféré en Crimée [2]. A la place de ce dernier a été nommé en Volynie l'évêque de Ljvov DAMIAN Marčuk, qui parcourt les diocèses de la région. Pour Ljvov et Ternopolj a été consacré un nouvel évêque, Evgenij IURIK, ancien uniate, protoprêtre de ce même diocèse, âgé de 57 ans, secrétaire de l'administration épiscopale de Ljvov. La consécration de l'évêque, sous le nom de NIKOLAJ, a eu lieu à la Trinité St-Serge le 31 octobre.

A cette occasion le patriarche Alexis a invité le nouvel évêque à distinguer entre les coutumes (uniates) contraires à l'Orthodoxie et celles qui sont conformes au bien des âmes. Il lui a rappelé la vigilance qu'il devait exercer à l'égard de certains membres du clergé « indignes serviteurs de l'autel » [3] puis a fait allusion à la Laure de

1. *ŽMP*, n° 11, 1965.
2. L'évêque de Poltava FEODOSIJ a été en conséquence relevé de l'administration provisoire de ce diocèse, qu'il avait récemment assumée. Dnepropetrovsk-Zaporožje reste vacant. L'évêque de Crimée, Leontij en prend l'administration provisoire : il a visité ce diocèse du 17 au 21 novembre, et célébré à la cathédrale de Dnepropetrovsk.
3. Le patriarche a cité I. *Tim.* 5, 22 « N'impose pas trop vite les mains » et rappelé le sort du grand prêtre Élie et de ses fils ; *ŽMP* n° 12, p. 8-9.

Počaev, « grand sanctuaire de l'Orthodoxie » en la confiant à sa sollicitude pastorale [1].

Le métropolite Nikodim a demandé, en raison de ses fréquents déplacements à l'étranger [2], d'être assisté d'un vicaire en la personne de l'archimandrite FILARET (Bachromeev), inspecteur de l'Académie théologique de Moscou [3]. Le St-Synode a accepté cette proposition. L'archimandrite a été consacré le 24 octobre à la cathédrale de la Trinité de la Laure Alexandre Nevskij, de Leningrad. Il sera vicaire du diocèse de Leningrad, avec le nouveau titre de TICHVIN [4]. Il est dans sa trentième année.

Né le 21 mars 1935, il a fait ses études à l'académie théologique de Moscou (1957 à 1961). Après avoir enseigné à cette même académie, il en devint l'inspecteur en 1963. Il assista à la IIIe Conférence de Rhodes. Secrétaire de la commission du patriarcat de Moscou pour l'unité chrétienne (cfr *Irénikon*, 1964, p. 91), il est aussi représentant du patriarcat dans la commission panorthodoxe pour le dialogue avec les Vieux-Catholiques (Ibid., p. 503).

D'autres mesures ont été prises par le St-Synode le 25 novembre [5]. Le vieux métropolite de Kujbyšev et Syzran (82 ans) MANUIL (Lemeševskij), qui fut un inébranlable confesseur de la foi [6] a été, à sa demande, mis à la retraite. L'archimandrite Ioann (SNYCEV), proposé par le métropolite ne sera que vicaire de Kujbyšev, avec le titre de Syzran et administrera temporairement le diocèse voisin d'Ulijanovsk-Melekess (vacant depuis 1959).

On remarquera surtout la MISE AU REPOS, « à sa demande », de l'évêque ERMOGEN (Golubev) de Kaluga et Borovsk, qui est considéré comme le chef de file de la tendance « résistante » [7].

1. Sur Počaev et la hiérarchie, voir ci-dessous.
2. Selon certaines nouvelles, le métropolite serait gravement malade. Il n'a pas assisté au Comité central de Genève en mi-février.
3. A été nommé inspecteur à sa place, l'archimandrite Simon NOVIKOV.
4. A 200 km. à l'est de Leningrad.
5. *ŽMP*, n° 12.
6. Cfr N. STRUVE. *Les Chrétiens en URSS*, Paris, 1963, p. 136-138.
7. L'évêque Ermogen avait été mis en congé du 15 sept. 1960 au 13 juin 1962.

Sa résidence sera désormais le monastère de Žirovicy (près de Minsk). Le siège qu'il occupait a été confié à l'évêque DONAT (Šegolev), qui, lui, était au repos depuis juin 1961, à la Trinité-St-Serge. Il apparaissait dans les concélébrations et les consécrations épiscopales [1].

L'archimandrite JUVENALIJ (Pojarkov), remplaçant du président du département des relations extérieures (Mgr Nikodim), a été désigné comme évêque de Zarajsk, vicaire du diocèse de Moscou. On sait que l'archimandrite Juvenalij a été observateur à la IVe session de Vatican II [2].

Au nouveau vicariat de Tegel (Berlin-Est) faisant partie de l'exarchat de Berlin/Europe-Centrale, a été nommé l'archimandrite IONAFAN (Kopolovič) de la Trinité St-Serge. Il a été consacré le 28 novembre. Né en 1912, il fut secrétaire de l'administration du diocèse de Mukačevo et passa à diverses fonctions dans l'Église de Tchécoslovaquie. Il devint moine de St-Serge immédiatement avant sa promotion épiscopale en fin 1965. L'archiprêtre Igor SUSEMIHL, de l'Église orthodoxe russe en Allemagne orientale a été consacré évêque le 30 janvier à Zagorsk. Le nouvel évêque IRINEJ aura son siège à Munich [3]. La personne désignée semble avoir suscité quelques remous.

A la lumière des événements qui ont accablé la Laure de Počaev depuis plusieurs années, il est intéressant de considérer les célébrations de septembre dernier, sur lesquelles un récent n° du *ŽMP* donne quelques informations [4]. Les 9 et 10 septembre 1965 (27 août v. s.), le monastère de Počaev a en effet célébré avec une solennité particulière la fête de l'invention des reliques de St Iov, fête « qui attire ordinairement beaucoup de visiteurs ». On notera que le patriarche ALEXIS avait envoyé le métropolite PIMEN de Kruticy, dont on sait les récentes interventions. Il était accompagné de l'évêque local Damian Marčuk, alors encore à Ljvov et Ternopolj.

1. Transféré à Kostroma en mai 1961, il n'avait pas eu le temps de rejoindre son siège.
2. *ŽMP*, 1966, n° 1 p. 12 annonce la mort de l'évêque Daniil Iuzvjiuk : cfr *Irénikon*, 1965, p. 61 n. 2.
3. Cfr *SOEPI*, 24 février.
4. *ŽMP*, 1965, n° 12. Sur ces événements cfr *Irénikon*, 1965, p. 503, n. 1.

Les cérémonies coutumières se sont déroulées. A l'issue des vigiles, qui durèrent de 6 à 11 heures du soir, Mgr Pimen adressa aux fidèles ses « vœux de paix et de joie spirituelle ». C'était le jour de sa fête patronale. Il célébra de même la liturgie le lendemain, avec l'évêque Damian et le clergé séculier et régulier, parmi lequel l'actuel *namestnik*, l'archimandrite Avgustin. A la fin de la célébration de cette liturgie, le métropolite transmit, de la part du patriarche, une reproduction de l'icone de N. D. de Vladimir, destinée aux moines de la Laure. L'évêque de Ljvov remercia Sa Sainteté de sa sollicitude paternelle pour le monastère de Počaev [1].

Le métropolite et sa suite regagnèrent Odessa en traversant l'Ukraine [2]. Le premier soir, le 10, ils se rendirent à Luck (Volynie), où ils célébrèrent *bdenie* et liturgie, puis ils s'arrêtèrent au monastère de moniales de Korec où ils furent reçus par les sœurs et l'higoumenija Ljudmila. Les visiteurs, note la relation, « connaissaient déjà la rigueur monastique et l'amour du travail du prêtre Severian de la fraternité de Počaev, actuellement chez les moniales » [3]. L'office se célèbre avec grande ponctualité, en hiver dans un sanctuaire, en été dans la grande église. Le lendemain dimanche le métropolite laissa célébrer ses compagnons, l'archiviste du patriarcat, archimandrite Triphon et l'archimandrite Varnava de St-Serge. Le groupe revint au monastère de la Dormition d'Odessa après être passé par Černovcy et Kišinev. Le 14, le métropolite fit en ce monastère un exposé au patriarche « sur le pèlerinage dont ce dernier l'avait chargé, et sur les impressions de sa visite dans les monastères et les sanctuaires de ces diocèses ».

Sur la vie intellectuelle dans l'Église russe en ces derniers temps, voir les indications recueillies par Philipp Sabant, *Intellectual Life of the Russian Church*, dans *Sobornost*, hiver-printemps 1966, pp. 107-114.

1. L'évêque Damian a été nommé archevêque ce jour-là.
2. Sur la suite du voyage, voir V. Androsov, *U Drevnich Svjatynj Ukrainy*. *ŽMP*, 1966, nº 1.
3. Le hiéromoine Severian est l'un de ces nombreux moines de la Laure qui ont connu bien des tribulations.

Allemagne. — Le Dr. DIBELIUS qui a fêté l'an dernier ses 85 ans a fait connaître son intention de se retirer, le 31 mars, de sa charge d'évêque de l'Église évangélique de Berlin-Brandebourg, poste qu'il occupe depuis 1945 [1]. Les présidents des deux synodes partiels ont convoqué les commissions formées sur la base d'un règlement d'élection fixé en 1963 (cfr *Irénikon*, 1964, p. 94) afin de faire rapport aux synodes en février. Ces synodes régionaux de Berlin-Ouest et Est se sont réunis du 13 au 18 février à St-Jean de Spandau et à St-Étienne de Weissensee et ont élu le *Praeses* Kurt SCHARF, président de l'Église Évangélique d'Allemagne (EKD) qui se présentait comme seul candidat.

Le gouvernement de Pankow (Berlin-Est) était vivement opposé à son élection. Une motion proposée par le professeur de théologie Manfried MÜLLER et réclamant l'ajournement de l'élection au synode oriental avec en vue l'élection de deux superintendants différents à l'Est et à l'Ouest, chargés de l'administration de l'évêché, a été repoussée par 119 voix contre 24 et 7 abstentions. L'élection a eu lieu simultanément dans les deux synodes et n'a comporté qu'un tour. Il est significatif que le Dr. SCHARF remportant 83 % des voix ait eu une proportion plus élevée à l'Est (sur 154 voix, 132 pour, contre 9 et 12 abstentions) qu'à l'Ouest (81 votants ; 63 pour, contre 12 et 6 abstentions). On attribue ce résultat au courage et au discernement de l'élu et on voit dans ce résultat un symbole de l'unité de l'Église d'Allemagne [2].

Par ailleurs, le Prof. Dr. Joachim BECKMANN, de Düsseldorf, a été élu président du Conseil de l'Église Évangélique de l'Union succédant ainsi au *Praeses* D. Ernst WILM, de Bielefeld.

1. Rappelons ici que le Dr. Dibelius a été également président du Conseil de l'Église évangélique d'Allemagne (EKD) (luthériens, réformés, de l'Union) de 1949 à 1961.

2. Depuis 1957, le Dr. Dibelius n'avait pas accès à la partie orientale du diocèse. En 1963 un synode de la partie orientale dut élire comme superintendant le Dr. Günther JACOB, superintendant de Cottbus, administrateur faisant fonction. Le Dr. Jacob a refusé de se présenter contre le Dr. Scharf, mais ce dernier ne pourra diriger son diocèse à partir de Berlin-Est : il a vécu à Berlin-Est depuis 1951. Élu en 1961 président de l'EKD, il passa du côté Ouest, et ne put revenir à l'Est. Le Dr. Scharf est âgé de 63 ans. Voir : *Réforme*, 26 février ; *ICI*, 1er mars et dans *Christ und Welt*, 18 février : V. PLANITZ, *Das Erbe von Otto Dibelius, Praeses Scharf zum Bischof von Berlin gewählt.*

L'évêque de l'Église évangélique d'Oldenbourg, le Dr. JACOBI a, en commun avec l'évêque catholique de Münster, Mgr HÖFFNER, convoqué une délégation des deux Églises à un congrès à Vechta (entre Osnabrück et Oldenburg). Les deux évêques ont déclaré qu'il n'y avait aucun obstacle à célébrer, à des occasions spéciales, un culte commun. Comme pour d'autres *Landeskirchen*, du côté catholique on a pleinement admis le principe de la reconnaissance du baptême évangélique. En Oldenburg il n'y avait pas de raison de rebaptiser sous condition, car le rituel *(Agende)* assurait un baptême valide. Dans les cas de doute, l'Église d'Oldenburg donnerait des éclaircissements. Le professeur ISERLOH donna un exposé sur la compréhension catholique du baptême. Les sessions ultérieures traiteront de la pastorale des milieux étrangers à l'Église et de la question des mariages mixtes [1].

La semaine de prières pour l'unité a vu se multiplier les conférences et les réunions de prière. A Cologne et à Munich les deux cardinaux ont suivi l'exemple de Paul VI à St-Paul-hors-les-Murs. Cependant on continue à déplorer l'absence d'un témoignage œcuménique commun.

Le *Christlicher Sonntag* explique la chose du côté catholique par les délais mis à l'élaboration du Directoire œcuménique, et en général par la prolongation de l'attente du règlement sur les mariages mixtes, dont la parution est maintenant retardée depuis un an. Du côté protestant par contre, particulièrement regrettable est l'abstention des *Landeskirchen* de l'EKD, du fait que depuis quelques années elles ont déplacé leur « Semaine » à la Pentecôte. Et l'on souligne à cette dernière occasion l'absence d'une commission œcuménique nationale, comme il s'en est récemment créé dans maint pays. On relève que l'organisme de contact créé l'an dernier ne semble guère agir [2].

Signalons la « rencontre » avec l'Église orthodoxe organisée par la *Studentengemeinde* de Cologne. Le prof. Endre VON IVANKA, de Graz, a retracé avec sa précision d'historien toute la suite des séparations entre les deux Églises. Après des chants

1. *Der Christliche Sonntag*, 23 janvier.
2. Ibid., 6 février.

liturgiques, le métropolite IRÉNÉE de Kisamos, — relevant de Constantinople — évêque crétois érudit et ouvert, a rappelé les deux événements ouvrant la voie des retrouvailles : le pèlerinage à Jérusalem et la suppression des anathèmes ; puis il a donné une conférence sur l'« aspect social du culte dans l'Orthodoxie ». Le card. FRINGS a chaleureusement remercié le métropolite, qui a été à Cologne un hôte particulièrement cher de sa maison, et a affirmé que la suppression des anathèmes était « peut-être le moment le plus exaltant de tout le Concile ».

Amérique. — Les CONVERSATIONS entre les sous-commissions de la commission œcuménique catholique et les organismes correspondants des autres Églises se sont poursuivies selon le plan prévu dans les mois de novembre à février (cfr *Irénikon*, 1965, pp. 347 et sv.). La réunion de juin avec les PRESBYTÉRIENS a eu son prolongement en novembre. Ce sont les problèmes pratiques du baptême qui ont retenu l'attention.

Mgr Henry G. J. BECK, curé du Sacré-Cœur à Darlington, et professeur d'histoire ecclésiastique au séminaire de l'Immaculée Conception à Lyndhurst (New Jersey) dirigeait la délégation catholique, à la place de l'évêque de Charleston (Caroline du Sud) Mgr Ernest L. Unterkoefler, président de la sous-commission avec les presbytériens. Le pasteur Richard L. DAVIES, de Washington, présidait la commission presbytérienne. La question d'un rituel commun du baptême a été mise à l'ordre du jour mais elle ne concerne, selon Mgr Beck, que les enfants issus de mariages mixtes. C'est le rituel de la Tradition Apostolique d'Hippolyte que l'historien catholique avait proposé, comme héritage de l'Église ancienne. Les négociations commencées en décembre se sont poursuivies en janvier, mais les presbytériens pourraient bien ne pas accepter ce rituel archaïque, avec onctions et exorcismes et triple profession de foi [1].

1. Le conseil exécutif de l'ÉGLISE UNIE DU CHRIST (formée en 1957 par une union des *Congregational Christian Churches* et de l'*Evangelical and Reformed Church :* 813.271 membres en 1960) a accepté que les théologiens de cette Église participent au dialogue entre l'Église catholique romaine et les Églises membres de l'ARM (Presbytériens). Un groupe mixte se réunira en mai.

La deuxième RÉUNION entre CATHOLIQUES ET LUTHÉRIENS des USA, s'est tenu en février durant trois jours à Chicago.

Après le symbole de Nicée traité l'an dernier, le sujet était cette fois, comme annoncé, le baptême [1]. Au nom des deux délégations le Dr. Paul C. EMPIE (New-York), secrétaire général du conseil national luthérien et Mgr T. Austin MURPHY, évêque auxiliaire de Baltimore, ont fait état, dans un communiqué, du caractère fructueux de ces échanges de vue. Le texte souligne aussi « que les deux Églises emploient fréquemment les mêmes mots, sans leur donner le même sens, mais que d'autre part elles s'expriment fréquemment de façon différente pour signifier la même chose ». Cette remarque traduit une expérience assez courante en matière œcuménique. La troisième réunion a été fixée en septembre et portera sur l'eucharistie.

Parmi les sous-commissions créées en mars 1965, la dernière à être entrée en action est celle qui a pris contact en une première réunion avec le CONSEIL NATIONAL DES ÉGLISES (protestantes et orthodoxes) (NCC) le 25 janvier au terme de la semaine de prières, à Baltimore (Maryl.), résidence du Cardinal Shehan, et cela afin de susciter un œcuménisme en profondeur entre l'Église catholique et les chrétiens non romains. La rencontre était sans formalisme ni solennité, mais d'autant plus impressionnante pour ceux qui étaient présents :

Huit évêques catholiques : LL. EE. CARBERRY (Columbus, Ohio, président de la commission catholique), BRUNINI (auxiliaire de Natchez-Jackson, Miss.), FLANAGAN (Worcester, Mass.), GREEN (auxiliaire de Lansing, Mich.), HEMSING (Kansas City, Missouri, membre du Secrétariat pour l'Unité), SPENCE (auxiliaire de Washington, D. C.), UNTERKOEFLER (Charleston, S. C.), WYCISLO (auxiliaire de Chicago) ; comme consulteurs : Mgr J. M. NELLIGAN, président de la commission de l'unité chrétienne à Baltimore), Mgr W. W. BAUM (directeur exécutif de la commission des évêques) et le P. J. J. GALLAGHER (Baltimore) ; du côté orthodoxe Mgr KIPRIAN (de la Metropolia russe, recteur du séminaire St. Tichon, South Canaan, Pa.), Mgr FIRMILIAN (serbe), Mgr Valerian TRIFA

1. Ou plutôt l'examen de l'article du Symbole confessant « un baptême pour la rémission des péchés ».

(roumain) et le P. Leonidas CONTOS (grec, représentant de Mgr Iakovos) ; pour l'Église arménienne : l'archevêque Sion MANOOGIAN et le P. Karekin KAJANGIAN ; 16 délégués représentaient les Églises protestantes : Fr. G. BROWN (*Society of Friends*), R. DODDS (secrétaire de la division de l'unité chrétienne du NCC), St. J. ENGLAND, président des Églises Chrétiennes (autrefois « Disciples of Christ »), E. ESPY (secrétaire général du NCC), Fr. Clark FRY (président de l'Église luthérienne et président de la commission des Statuts du NCC), P. DAY (directeur des relations œcuméniques de l'Église épiscopalienne), Bishop H. R. HEININGER (Église évangélique), B. M. HERBSTER (*United Church of Christ*), Br. KROKER (directeur du département des informations du NCC), Bishop L. NAGY (Église réformée hongroise), Bishop Pr. TAYLOR (président du conseil des évêques de l'Église méthodiste), W. Phelphs THOMPSON (modérateur de l'Église presbytérienne), R. G. TORBET (président de l'*American Baptist Convention*), Bishop W. J. WALLS (*African Methodist Zion Church*), Bishop G. W. BABER (*African Methodist Episcopal Church*), D. HUNTER (Deputy General Secretary du NCC).

Après des prières en commun dites par les différents groupes, le Dr. W. A. Norgreen fit une conférence stimulante pour créer l'atmosphère nécessaire à la discussion, qui fut présidée par Mgr Carberry. Pour le repas, tous furent les hôtes du cardinal Shehan au Centre catholique. La première partie de la séance avait eu lieu à la cathédrale épiscopalienne. Une étude des problèmes pratiques des rencontres et de la coopération sur place a suivi. On a insisté à bon droit sur l'évidence que des rencontres au niveau supérieur étaient insuffisantes, si l'esprit de collaboration n'atteignait pas la grande masse des fidèles. Les évêques catholiques ont fortement impressionné les protestants présents par leur modestie, leur simplicité dans l'habillement et surtout leur sincérité. Les chefs des Églises, quoique très éloignés les uns des autres au point de vue dogmatique ou liturgique, ont appris à se connaître, ils ont découvert qu'ils peuvent se parler, ils ont appris les uns des autres et ainsi ils ont posé la première pierre du fondement d'une amitié qui si c'est la volonté du Seigneur, répandra un jour aussi la lumière d'un espoir d'union (*Solia*, 13 février). — Aucune autre rencontre n'a été prévue, mais les deux groupes ont créé des

commissions mixtes en fin février, pour s'occuper de tout ce qui a trait à l'unité des chrétiens. Les dirigeants des diverses Églises considèrent cette rencontre comme « un formidable bond en avant dans les relations entre catholiques, orthodoxes et protestants aux USA »[1].

Mgr Antony BASHIR, évêque des Orthodoxes syriens en Amérique depuis le 19 avril 1936, est décédé le 15 février à Boston.

Il s'était montré très généreux, et avait annoncé, au mois d'août, un don de 250.000 dollars pour la construction d'une académie théologique sur les terrains du monastère de Balamand près de Tripoli (Liban), à côté du séminaire actuel. L'unique école théologique des anciens patriarcats, celle de Chalki, étant en danger, ces quatre patriarcats risqueraient de ne plus disposer d'aucune école supérieure de théologie. Un comité nommé par le métropolite Antony surveillera la construction. Le 22 octobre il avait donné trois conférences au Forum Marquettensis à Marquette (Mich.) sur le mouvement œcuménique dans le passé, le présent et l'avenir. A la fin il avait invité l'Église catholique à entrer dans le COE, ou au moins, à en faire la demande « ce qui effrayerait beaucoup parmi les membres actuels ». Il y a exposé aussi, avec une grande franchise, ce qui l'a incité à se montrer toujours un fervent pionnier du rapprochement entre les Églises. Il avait été le premier hiérarque orthodoxe à faire entrer sa juridiction dans le *National Council of Churches* des États-Unis.

Les archimandrites Panteleimon RODOPOULOS et Aristarchos MAVRAKIS et le professeur John S. ROMANIDES ont démissionné de leurs charges de *dean, sub-dean* et professeur de dogmatique et d'histoire de la théologie au séminaire de *Holy Cross* à Brookline, Mass. (cfr *Irénikon*, 1963, p. 239 ; 1965, p. 102).

1. Le *Year Book of American Churches* (1965) publie les STATISTIQUES suivantes. USA : population 192.119.000 ; affiliés à une Église : 123.307.449 dont 45. 640.619 catholiques et 68.229.478 protestants ; principaux groupes : *South Baptists* : 10.598.429 (pas dans le *National Council*) ; *Méthodistes* : 10.304.184 ; *National Baptists* : 5.500.000 ; *Épiscopaliens* : 3.340.000 *United Presbyterians* : 3.292.204 ; *Lutheran Church USA* : 3.131.000 ; *Nat. Bapt. Convention* : 2.668.799 ; *Missouri Lutheran* : 2.650.857 ; *American Lutheran Church* : 2.587.000. A noter que l'ensemble des Orthodoxes atteint 3.166.715.

Le premier va continuer ses études à Dumbarton Oaks, le deuxième est retourné en Grèce et le troisième a pris la charge d'une paroisse. L'archevêque Iakovos a désigné comme *acting dean* Mgr Gerasimos PAPADOPOULOS d'Avydos, chargé du 3e district de l'archidiocèse (New England, Boston), ancien professeur du séminaire (cfr *Irénikon*, 1962, p. 385) et comme professeurs le P. Leonidas CONTOS (Kontogiannis), chargé de l'*Office of Interchurch Relations*, et l'archimandrite Titos SILLIGARDAKIS, curé à Brooklyn, N. Y. (*Solia*, 30 janvier et *1966 Desk Calendar and Year Book. Greek Orthodox Archdiocese of North and South America*).

Le 10 octobre, le métropolite John et l'archevêque Mstyslav de l'Église ukrainienne des États-Unis ont consacré le grand *Memorial Church* à South Bound Brook, N. J., leur centre administratif (*Ukrainian Orthodox Word*, nov.-déc.).

Mgr Orestes CHORNOCK de la juridiction carpatho-russe (âgé de 82 ans) a reçu le titre de métropolite de la part du patriarcat œcuménique dont il dépend (*The Church Messenger*, 30 décembre et 15 janvier). Son auxiliaire, Mgr Methodij KANČUHA (cfr *Irénikon*, 1965, p. 216) a dû retourner en Tchécoslovaquie, le gouvernement de ce pays ayant refusé de prolonger son visa pour le séjour à l'étranger (*Solia*, 2 janvier). Les Carpatho-Russes espèrent maintenant obtenir un évêque auxiliaire né aux États-Unis.

Le 1er novembre est décédé à Ottawa Mgr Bohdan ŠPILKA, évêque ukrainien (né à Dimitrovič en Galicie le 8 mars 1892 et établi à Bronx, N. Y.) dépendant aussi du patriarcat œcuménique. Il avait été consacré évêque le 27 février 1937 à New-York par l'actuel patriarche Athénagoras. Comme Mgr Orestes, il avait été prêtre dans l'Église catholique. Ses funérailles ont été célébrées le 9 novembre par l'archevêque Iakovos à la cathédrale grecque de New-York. Très peu d'églises et de prêtres ukrainiens étaient encore soumis à sa juridiction (*OO*, décembre).

Avec les encouragements de l'archevêque Iakovos (président de la Commission œcuménique du *Standing Conference of Orthodox Bishops*) et de Mgr B. J. Flanagan, évêque de Worcester (président du comité des évêques catholiques américains pour le dialogue avec les Églises orthodoxes) le *John XXIII Center for Eastern Christian*

Studies, de Fordham University, sous la direction du P. Paul Mailleux, S. J., a commencé en janvier 1966 la publication d'une revue sous le titre DIAKONIA. *A Quarterly Journal to Advance the Orthodox-Catholic Dialogue*.

La cathédrale russe de Saint-Michel à SITKA, Alaska, achevée en 1848, par l'évêque Innokentij, a été détruite par un incendie le 2 janvier, avec une partie de la ville basse. Récemment elle avait été déclarée *National Historical Landmark* par le *Department of Interior*. La plupart des icones, livres, etc. ont été sauvés (*Solia*, 30 janvier). Quatorze prêtres sont en fonction dans le diocèse d'Alaska ; la plupart des églises ont seulement un *lecteur*. L'année prochaine on célébrera le centenaire de l'achat de l'Alaska par les États-Unis ; pour l'Église russe c'était le début du déclin dans ce pays. Douze prêtres furent ordonnés en 1965 dans la *Metropolia* russe d'après le *Year Book and Church Directory of the Russian Orthodox Greek Catholic Church of America 1966*.

L'archidiacre Bartolomeu ANANIA a été envoyé par le patriarcat de Roumanie visiter les paroisses roumaines en Amérique ; Mgr Valerian Trifa, évêque roumain d'Amérique rattaché à la *Metropolia*, a averti ses paroisses que l'archidiacre « n'a aucune recommandation ou mission ecclésiastique sur le territoire » de son évêché (*Solia*, 16 janvier).

Angleterre. — La SEMAINE DE PRIÈRES pour l'unité chrétienne a été cette année sans précédent, même dans les pays les plus favorisés de l'étranger. Le Dr. John MOORMAN, évêque de Ripon et observateur au Concile a fait dans son bulletin diocésain un vif éloge du service œcuménique de St-Paul de Rome, qui lui semblait devoir être imité. *CT* du 21 janvier, et surtout *CH* du 14 et du 28 janvier, qui entre dans tous les détails, donnent une liste impressionnante de réunions et de cultes communs des principales Églises. A certaines de ces manifestations participèrent même plusieurs évêques catholiques. Nous ne pouvons songer à la reproduire.

Nous donnerons quelques spécimens. Le 18 janvier plusieurs représentants anglicans assistèrent à une messe du soir à la

cathédrale catholique de Southwark ; le dimanche 23, dans la cathédrale anglicane se tint un service « œcuménique prenant la forme de celui employé par le pape devant les observateurs », avec une adresse donnée par le R. P. Th. CORBISHLEY S. J., ancien supérieur de *Farm Street*, et qui devient un spécialiste en la matière. A Bristol le 17 janvier, Dom Cuthbert Mc CANN de Downside [1] prit la parole, en compagnie du chan. Basil Moss et du Rev. Rupert DAVIES et le 23 Mgr BUCKLEY assista à un service dans la cathédrale anglicane avec des Orthodoxes et des représentants des *Free Churches*. Le lundi 24, à *Wimbledon Town Hall*, une discussion sur l'unité réunissait l'évêque anglican J. ROBINSON, Lord SOPER (méthodiste) et Miss Cecil HASTINGS (catholique). A Leeds plusieurs milliers de personnes entendirent le Dr. Leslie COOKE, du COE, examiner le rôle du chrétien dans le monde actuel. Le dimanche 23 un prêtre anglican, le Rev. Harold RILEY, *vicar* de *St Augustine's*, Kilburn, secrétaire synodal de la Convocation de Cantorbéry, prêcha dans une église catholique, le Sacré-Cœur, située sur sa propre paroisse, à la Bénédiction. Dans plusieurs villes, des anglicans ont prêché encore cette année pour la première fois, dans les églises catholiques, mais le contraire était une nouveauté. A la même heure se terminait le grand *Rally* qui réunissait à *Trafalgar Square* dans le froid habituel plus de 1500 personnes convoquées et dirigées cette année par les responsables du *Christian Council of Westminster* (cfr *Irénikon*, 1965, p. 510) [2]. Mais à l'issue de la réunion, au lieu de se disperser, la foule des participants fut invitée à assister à l'*Evensong* solennel de *Westminster Abbey* où prêcha le *dean* Dr. Eric ABBOTT, œcuméniquement très actif [3]. Un passé bien lointain fut évoqué par un groupe de manifestants — dont une partie venus d'Irlande du Nord — appartenant à l'*International Council of Christian Churches*, organisation anti-œcuménique extrémiste, et qui sous la direction

1. L'Abbé de Downside, B. C. BUTLER participa, à Reading, sa ville natale, à un service commun, à *St. Lawrence*.

2. Le *Rally* fut introduit par le Rev. Austin WILLIAMS (*vicar* de *St Martin's in the Fields*) ; le Rev. John MILLER SCOTT, *Church of Scotland*, lut les leçons de l'Écriture ; le Rev. archiprêtre RODZIANKO, dirigea la prière dominicale, Mgr G. A. TOMLINSON, administrateur de *Westminster Cathedral*, donna le congé et le Rev. Howard WILLIAMS (de *Bloomsbury Central Baptist Church*) proposa les prières pour l'unité.

3. Le card. Heenan a observé à ce sujet ; « The Abbey service was a significant change in the observance of the Unity Week ».

du Rev. Ian PAISLEY paradèrent à Trafalgar Square avec des pancartes antiromaines [1].

Le vendredi précédent, 21 janvier, le R. P. Th. CORBISHLEY avait été le premier prêtre catholique à donner une adresse du haut de la chaire de *Westminster Abbey*. Il dirigea aussi la prière pour l'unité en terminant *Evensong* par la prière « Viens Saint-Esprit » et en proposant les intentions de la litanie finale pour l'unité. Au moment où en sortant, il passait devant la tombe du soldat inconnu dans l'*Abbey*, il fut interpellé par Mr. Matthew PERKINS, directeur général de l'Union Nationale des protestants, lequel considérait l'intervention du P. Corbishley, comme contraire au serment prêté par la Reine. M. Perkins fut éconduit par les *vergers* jusqu'à la porte, où les pancartes de M. Paisley étaient en faction durant toute la cérémonie.

Cette participation active des catholiques anglais à des manifestations œcuméniques encore amplifiées aura profondément marqué cette première « Semaine » postconciliaire [2].

Le dernier jour de la Semaine, le mardi 25, le card. Heenan annonça la constitution d'un CENTRE pour le travail de l'unité chrétienne, dans l'archidiocèse de Westminster, destiné à former le clergé et les laïcs. Ce centre s'ouvrit le 1er mars, sous la direction du Rev. Herbert KILDANY, lequel travaille parmi les étudiants de l'Université de Londres [3]. Un événement a été également la récente nomination d'un prêtre catholique, le R. P. Blight O. P., au SCM *(Student Christian Movement)*.

Le Dr. A. T. ROBINSON, le célèbre évêque anglican de Woolwich, souffrant, prend trois mois de repos du 1er février au 1er mai. Il a annoncé son intention de réfléchir pendant ce temps en profondeur *(at some depth)*.

1. Le Rev. I. Paisley et ses hommes étaient apparus aux portes de St-Pierre, à Rome, au début du Concile, pour protester contre les observateurs.

2. « Maintenant les catholiques n'ont pas seulement la permission, mais sont même encouragés à se joindre aux autres chrétiens dans des actes de culte » (Card. Heenan).

3. Adresse : 33 West Heath Rd, London, WC 3. — Au début de janvier le Dr. Heenan avait fait part de son intention de commencer aussi un dialogue avec les *Evangelicals* anglicans, ce qui lui valut l'approbation du Dr. Fisher, dans une correspondance de *CT*.

Le 3 janvier le R. P. Hugh William Fletcher BISHOP a été installé comme supérieur de la communauté de Mirfield, par le Dr. A.-M. Ramsey, visiteur de la communauté, qui y a célébré une *High Mass* matinale, en présence de l'évêque local de Wakefield, le Dr. J. A. Ramsbotham.

En décembre dernier ont été publiés les nouveaux services liturgiques expérimentaux *Alternative Services* (cfr *Irénikon*, 1965, p. 351). La première série est seulement recommandée par les évêques et reprend une bonne part du matériel déjà en usage, et généralement tiré du *Prayer Book* de 1928. La seconde série est le fruit des travaux de la Commission liturgique formée en 1962, et dont le *chairman* est depuis septembre 1964 le chanoine R. C. D. JASPER [1]. On trouvera quelques modifications des offices de *Mattins* et d'*Evensong* ; des intercessions et actions de grâces; l'action de grâce après la naissance; un service des défunts (avec prière pour les morts à titre facultatif) enfin un nouveau service, eucharistique excellent, mais sans référence à la communion, après l'anamnèse — au moins jusqu'ici.

Dès la parution, ces services ont fait l'objet de nombreuses discussions dans les correspondances de la presse et dans les revues [2]. Certains se sont élevés contre le conservatisme de ces réformes, sans toujours avoir saisi que la commission avait dû suivre des directives *(terms of reference)* [3].

Un point très débattu a été celui de la langue, la commission ayant gardé l'anglais liturgique, alors qu'un certain nombre réclament une langue moderne [4]. Au point de vue doctrinal, des évangéliques

1. Les membres de la commission ont été récemment renommés pour les trois années à venir. Il y a eu quelques remaniements : notons parmi les cinq nouveaux membres le Rev. J. D. WILKINSON, éditeur secrétaire de la société missionnaire USPG, lequel a étudié naguère à Louvain. — Les directives de la commission ont été légérement modifiées, cfr n° 3 : « Échanger informations et conseils sur les matières liturgiques avec d'autres Églises, à la fois dans et à l'extérieur de la Communion anglicane ».

2. Cfr G.B. TIMMS, *The Liturgical Commission's Proposals. CT* du 7 et 14 janvier et M. J. MORETON, *The alternative Services considered*, dans *Theology*, fév. 1966, p. 53 sv.

3. De plus, une réforme complète de l'Office et des lectionnaires est effectuées par le *Joint Liturgical Group* (avec les *Free Churches*).

4. Cfr le texte de l'Eucharistie en anglais moderne dans l'essai du Rev. R. J. Askew *The Eucharist in Modern English*, dans *CT*, 11 février. Gordon Philips de l'Université de Londres a lancé une campagne pour la liturgie anglicane en langue « vernaculaire » *CT*, 25 fév.

ont objecté au service de communion, en particulier, à la Conférence d'ISLINGTON des évangéliques conservateurs ; le président, le Rev. P. JOHNSTON s'est élevé, le 11 janvier, contre la première série, avec la prière pour des défunts et le déplacement de la prière d'oblation. A la seconde série il a surtout reproché de n'avoir pas radicalement revisé les offices.

Comme prévu, les deux séries de services furent soumis à un DÉBAT de la *Church Assembly* qui dura un jour et demi, du 16 au 18 février avec 105 interventions. La conférence liturgique des membres de cette Assemblée ne fit que des réserves mineures. Sur la question la plus débattue, de la langue, les avis furent partagés. Le nouveau service de communion semble avoir reçu bon accueil et n'avoir soulevé aucune objection. On trouvera un résumé de la discussion dans *CT* du 25 février, pp. 16-17. Voir aussi : *Should Church Language be modernized. Bishop of Ripon answers Reformers* dans le *Times* du 18 février.

Athos. — Après un incendie, à la fin de décembre, au monastère Xenophontos (50.000 drachmes de dégâts), le 10 février l'aile sud-est du monastère de Vatopédi a été la proie des flammes.

Dans cet incendie qui a duré douze heures, l'hôtellerie, le *synodikon* et les chambres de beaucoup de moines ont péri ; les dégâts sont estimés à 5 millions de drachmes ; une réserve de 1.300.000 de drachmes en espèces y a péri également. Avec des moyens primitifs, les moines et une quarantaine d'ouvriers du monastère ont pu sauver la bibliothèque et les objets du trésor. A la suite de ce malheur, le premier ministre STEPHANOPOULOS a ordonné que, dans toute la Sainte Montagne, soient installés des moyens anti-incendiaires modernes. Il a chargé le ministère de la présidence de prendre soin que les bâtiments soient reconstruits aussi vite que possible. Dans ce but il y a envoyé le professeur Pavlos MYLONAS de l'École des Beaux-Arts d'Athènes, l'homme qui a fait le relevé architectural détaillé des principaux monastères athonites, pour la constatation des dommages et la préparation d'un plan de reconstruction. Le gouvernement avancera les crédits nécessaires pour ces travaux [1].

1. Signalons ici : Archim. ATHANASIOS I. VASILOPOULOS, *Ἡ Διοργάνωσις μιᾶς θεοκρατικῆς Πολιτείας*. Athènes, 1965 ; in-8, 82 p., traduction grecque élargie de : *L'organisation et l'administration du Saint Mont Athos*, Revue de droit canonique, 13 (1963) 19-47.

Le gouvernement a décidé l'expropriation de toutes les terres appartenant encore aux monastères hagiorites en dehors de l'Athos, d'une superficie de 147.503 stremmata, soit 14.750 Ha (*Ephimeris tis Kyverniseos*, n° 421 ; cfr *Irénikon*, 1965, p. 513). Ces terres sont situées surtout dans la péninsule chalcidique et leurs richesses naturelles n'étaient guère exploitées. Les parties cultivables et les pâtures seront cédées aux paysans pauvres (on espère y établir 6.000 familles), les parties boisées aux communes et les parties touristiques à l'EOT (Organisation hellénique du tourisme). On envisage de grands travaux pour faire de cette région un centre touristique et d'autre part on veut enrayer l'exode massif des jeunes ouvriers vers des contrées plus hospitalières (*K*, 16 février).

L'archimandrite Michaïl, le *nastojatelj* de la skite russe Saint-André, est décédé le 30 septembre (*Pravoslavnaja Rusj*, 14 janvier).

Australie. — L'*Australian Council of Churches* a invité M. Paul B. Anderson, conseiller épiscopalien du *National Council of Churches* des États-Unis, à venir faire une étude de la situation des Églises orthodoxes en Australie qui comptent 250.000 membres, dont 70 % sont arrivés seulement après la deuxième guerre mondiale. Il y séjournera environ trois mois ; ce projet est soutenu par le COE et par les Églises orthodoxes locales. Le fait que ces Églises se sont organisées d'après leur nationalité d'origine a empêché leur intégration dans la vie australienne et un contact étroit entre les paroisses très dispersées. Les Grecs y sont les plus nombreux avec environ 80 communautés. La tendance d'une partie de ces communautés à s'établir en Église autocéphale s'est manifestée encore récemment lors d'une réunion de 800 membres des communautés de New South Wales où tous excepté sept décidèrent de rompre les liens administratifs avec le patriarcat œcuménique ; le consul grec ne put pas même y prendre la parole. Le 10 janvier l'archevêque grec Ezéchiel était arrivé à Istanbul pour informer le patriarche œcuménique de la situation dans son éparchie (*Solia*, 19 décembre et 2 janvier ; cfr *Irénikon*, 1965, pp. 72 et 351).

Belgique. — La semaine de l'Unité fut cette année marquée par la présence à Bruxelles du Dr. W. A. VISSER'T HOOFT, secrétaire général du COE. Invité ainsi que Mgr Willebrands, secrétaire du Secrétariat pour l'Unité, par un comité de langue néerlandaise, ils donnèrent l'un et l'autre, le 23 janvier, une conférence sur les problèmes actuels de l'unité chrétienne. Le lendemain, le Dr. Visser't Hooft refit dans la même ville, en français, la même conférence, qui fut suivie cette fois d'un débat suscité par l'assistance, notamment concernant les mariages mixtes. Le Dr. Visser't Hooft s'était rendu, le 22 janvier au monastère de Chevetogne, où il fut l'hôte de la communauté, avec laquelle il eut plusieurs entretiens. *Irénikon* espère publier dans un prochain fascicule le texte de la conférence du Secrétaire général de COE : *Les tâches des Églises dans la situation œcuménique actuelle.* Le 25 janvier, le Professeur Jean BOSC, de la Faculté de théologie protestante de Paris, fit à Bruxelles une conférence très remarquée sur la vitalité actuelle du protestantisme. D'autres œcuménistes connus, comme le Professeur J. J. VON ALLMEN de Neuchâtel, le pasteur H. ROUX et le P. I. BEAUPÈRE O. P. de Lyon, donnèrent également des conférences dans plusieurs villes.

Constantinople. — En Turquie le fait de célébrer une Liturgie est considéré comme l'exercice d'un métier pour lequel un étranger a besoin de l'autorisation du permis de travail. Ainsi Mgr Iakovos archevêque d'Amérique, sujet américain, fut empêché de célébrer une Liturgie à l'église patriarcale le 6 février, le jour de son départ pour Genève ; la Liturgie avait été annoncée par la presse (*Hronos*, 6 et 13 février ; *K*, 16 février). Le métropolite Aimilianos TSAKOPOULOS de Milet est devenu membre du Saint-Synode à partir du 1er février. Sous la date du 17 décembre 1965 le patriarcat a publié un *Patriarchikon kai synodikon ekklisiastikon Epitimion* (lettre d'excommunication) contre les profanateurs et les voleurs d'icones et autres objets sacrés des églises de l'archevêché et des métropoles de Chalcédoine, Derkoi et des Iles des Princes, et des maisons des chrétiens (*Hronos*, 20 février).

Danemark. — Le dimanche soir, 23 janvier, Mgr Jan Willebrands, secrétaire du secrétariat pour l'unité à Rome, a prêché au *Dom* de Copenhague. Il y a seulement quelques années, un évêque catholique prêchant ainsi dans une cathédrale luthérienne eût été une chose non seulement impossible mais impensable. A la réunion du « mouvement chrétien des étudiants » *(Kristelige Studenterbevaegelse)* à Roskilde, le dimanche 30 janvier, l'évêque catholique, Mgr Hans Martensen a occupé la tribune pour poser un certain nombre de questions à l'Église luthérienne du Danemark, entre autres, sur le baptême, la cène, le mariage, la relation Bible-Église, enfin la signification de Luther pour l'Église danoise du XXe siècle [1].

France. — On se souvient que du côté réformé, le synode de Nantes avait, en mai 1965, approuvé le principe d'un texte commun du Notre Père (cfr *Irénikon*, 1965, p. 226), suivant en cela le synode général de l'Église évangélique luthérienne, qui s'était prononcé en ce sens en juin 1964. La commission mixte (catholiques, orthodoxes, protestants) qui avait été constituée en mai 1964 et qui travailla en liaison avec un groupe d'exégètes, mit finalement au point un texte définitif qui fut approuvé par l'Assemblée plénière de l'Épiscopat français et par les épiscopats francophones durant la dernière session du Concile. Le Saint-Siège romain donna sa confirmation le 20 décembre 1965. Le texte de la traduction adoptée est paru [2] muni des approbations pour la France : *Église catholique* : cardinal J. Lefèbvre, président de l'Assemblée plénière de l'Épiscopat [3]. *Diverses juridictions orthodoxes* : Métropolite Meletios, archevêque Antoine de Londres, archevêque Georges, archevêque

1. *Kristeligt Dagblad*, 31 janvier.
2. Rappelons ici le texte de cette traduction : « Notre Père qui es aux cieux, que ton nom soit sanctifié, que ton règne vienne, que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel ; donne-nous aujourd'hui notre pain de ce jour. Pardonne-nous nos offenses comme nous pardonnons aussi à ceux qui nous ont offensés. Et ne nous soumets pas à la tentation, mais délivre-nous du Mal. » La discussion s'est poursuivie après l'adoption du texte, notamment à propos des expressions « pain de ce jour » et « ne nous soumets pas à la tentation ».
3. Le Cardinal Joseph Lefèbvre a reçu cette charge le 1er décembre, succèdant ainsi au Cardinal Liénart.

Antoine de Genève ; *Églises protestantes* : présidents des Conseils des Églises luthériennes et Réformées : Pierre Bourguet, Marcel Joron, Étienne Jung, Édouard Wagner. Il s'agit là d'un grand pas en avant qui a valeur de signe. Entre autres manifestations œcuméniques, signalons durant la Semaine de l'unité, le SERVICE COMMUN, catholique, anglican et orthodoxe, qui a eu lieu à l'église St-Pierre de Chaillot. Le chanoine PIEPLU, du clergé de St-Pierre donna la prédication ; le T. Rev. Sturgis L. RIDDLE, doyen de la Procathédrale américaine et le Rev. Roger GREENACRE, de l'Église anglicane St-George, lurent les prières et le métropolite MELETIOS de l'Église grecque orthodoxe prononça la bénédiction. Les chants furent assurés par le chœur anglican de la Ste-Trinité (cathédrale américaine) et celui de la cathédrale grecque. Après la cérémonie, une réception eut lieu dans la crypte.

Irénikon voudrait signaler un événement intéressant l'Orthodoxie à Paris sur lequel des détails ont paru récemment. L'évêque serbe d'Amérique, FIRMILJAN de Chicago, délégué par le patriarche serbe German, a consacré le dimanche 19 septembre à Paris, la nouvelle église serbe St-Sava, en présence du jeune prince héritier Alexandre de Yougoslavie, du prince et de la princesse Tomislav, du prince Paul d'Éthiopie et de l'évêque Jean, de l'Orthodoxie française, ainsi que de milliers de Serbes orthodoxes venus de tous les pays d'Europe occidentale. Située 23, rue du Simplon (18e), elle est la première église serbe, édifiée en France [1].

Pour la proclamation d'une Église autocéphale (l'Archevêché de l'Église orthodoxe de France et d'Europe occidentale), voir à RELATIONS INTERORTHODOXES, p. 110 [1].

Grèce. — A la fin de février, le CONFLIT entre la majorité de la hiérarchie et le gouvernement, comme suite aux élections

1. *Glas (Messager de l'Église serbe d'Europe occidentale)* 18 nov. p. 85. L'iconostase n'est pas terminée ; les icones provisoires ont été offertes par le patriarche. Le recteur de l'église, Vladimir Garié, a été nommé *protojerej* à cette occasion ,pour avoir organisé la paroisse. Mgr Firmiljan a ordonné prêtre le diacre Živko Babić (qui sera recteur de la paroisse St-André à Bedford, Angleterre).

illégales des nouveaux métropolites, était plus aigu que jamais. Le 22 novembre le premier ministre STEPHANOPOULOS avait adressé, par la radio, un APPEL pathétique aux chrétiens orthodoxes du pays pour leur expliquer la crise et l'attitude du gouvernement, en citant les canons de l'Église qui interdisent le *metatheton* des évêques et en flétrissant leur attitude de désobéissance aux canons et aux lois de l'État qu'ils avaient promis d'observer dans leur serment devant le roi (texte du discours dans *En*, 1er décembre). Le PROJET de loi mentionné dans *Irénikon*, 1965, p. 518 fut REJETÉ par le SYNODE de la HIÉRARCHIE les 23 et 30 novembre comme anti-constitutionnel et anti-canonique. Le 30 novembre ce synode ordonna aux remplaçants qui avaient administré les sièges vacants de remettre l'administration aux nouveaux titulaires (*E*, 30 novembre ; édition extraordinaire).

Le même fascicule d'*E* contient aussi la LETTRE PASTORALE de la hiérarchie dans laquelle celle-ci rejette la faute du trouble entièrement sur le gouvernement qui, par le Conseil d'État et sous la pression des Associations religieuses, avait annulé un arrêté royal dont l'exécution avait déjà commencé. Entretemps les métropolites faisaient des APPELS réitérés au roi et aux chefs des partis politiques pour obtenir leur intervention en faveur de la thèse de la hiérarchie. Le gouvernement avait averti les nomarques et toparques que les ACTES administratifs des métropolites nouveaux ou déplacés devaient être considérés comme NULS et que ni eux ni les personnes nommées par eux ne recevraient un salaire.

Ceci obligea le SYNODE DE LA HIÉRARCHIE qui s'était réuni de nouveau du 9 au 19 décembre sans la participation des nouveaux métropolites, de céder sur un point : le 15 décembre un télégramme de la hiérarchie ordonna aux remplaçants de reprendre leurs tâches administratives tandis que les nouveaux métropolites devaient se confiner dans les choses purement spirituelles (*K*, 22 décembre). Ensuite le PROJET de loi mentionné (*Irénikon*, 1965, p. 518), après avoir été MODIFIÉ par le ministère de l'Instruction sur la base des rapports de la commission mixte des métropolites (qui avaient exprimé leur avis seulement

par écrit) et des professeurs d'université, fut déposé au parlement (*K*, 29 décembre ; *En*, 15 janvier).

Les conditions anormales, dans lesquelles les élections et les consécrations épiscopales avaient eu lieu en novembre, créèrent beaucoup de TROUBLE et de confusion dans la conscience orthodoxe du peuple et dans l'opinion publique. Non seulement la légitimité de ces actes fut contestée, mais aussi leur validité. Ce fut le point de vue de l'archimandrite Hieronymos KOTSONIS, aumônier de la cour royale et professeur de droit canonique à la faculté théologique de Salonique (*Apogevmatini*, 4 décembre). Le métropolite TITOS de Paramythia publia une longue réfutation *(anairesis)* des assertions du professeur Kotsonis ; ce fut en même temps une apologie des gestes de la majorité de la hiérarchie (*E*, 15 janvier et 1 février)[1].

Entretemps un PROCÈS fut intenté auprès de la cour d'appel d'Athènes, seul compétent pour juger les évêques en matières civiles, au nouveau et premier métropolite CHRYSOSTOMOS du Pirée « pour exercice illégal ou usurpation d'autorité de ministre de l'Église orthodoxe orientale ». C'est lui qui en novembre avait déclaré que ce conflit entre l'Église et l'État provoquerait un tremblement de terre plus terrible que celui d'Agadir. Le jour des Théophanies, il tint, malgré des suggestions contraires, à présider lui-même la bénédiction traditionnelle de la mer au port du Pirée où le roi et le gouvernement, autrefois toujours présents, se firent remarquer par leur absence. Ce fut par contre une démonstration massive de force du parti politique de l'Union du Centre, sous la conduite de son chef, M. Georges Papandréou. Le Saint-Synode essaya en vain d'empêcher le PROCÈS qui, prévu d'abord pour le 19 janvier, eut lieu du 16-18 février. Le métropolite Chrysostomos, d'accord avec le Saint-Synode y assura lui-même sa défense et cinq de ses collègues furent ses témoins à décharge. Il fut CONDAMNÉ à deux mois de prison avec un sursis de cinq ans, encore un fait inouï dans l'histoire de l'Église de Grèce. Le lendemain le Saint-Synode demanda par télégramme aux métropolites s'il fallait de nouveau

1. Cfr aussi l'article du professeur Savvas AGOURIDIS de la même faculté : *La validité des récentes élections et consécrations épiscopales. En*, 1 février.

convoquer le synode de la hiérarchie, tandis que le ministre de l'Instruction, M. St. Allamanis, dans une déclaration, mit les choses au point de la part du gouvernement. La fête de l'Orthodoxie, le 27 février, fut célébrée par l'archevêque et les membres du Saint-Synode au palais de Tatoï en présence du roi ; on espère qu'un arrangement pourra être trouvé bientôt [1].

La LEVÉE DE L'EXCOMMUNICATION entre l'Ancienne et la Nouvelle Rome fut bien ACCUEILLIE, comme un pas sur le chemin du dialogue de la charité, par les deux FACULTÉS de théologie d'ATHÈNES et de SALONIQUE et par l'Association orthodoxe chrétienne des théologiens laïcs dont M. KERAMIDAS, le rédacteur d'*Enoria*, est président.

Celui-ci expliqua l'opposition à cet acte dans certaines sphères de l'Église grecque (représentées p. ex. par l'organe officiel *Ekklisia*, par *Treis Hierarchai*, *Typos*, *Hosios Grigorios* du Mont Athos, les revues des paléoïmerologites) « par la crainte que la foi orthodoxe y souffre quelque dommage, puisque l'Église catholique est fortement organisée et bien pourvue de bons cadres dans le clergé, tandis que notre clergé supérieur ne peut lui opposer, pour le dialogue futur, des forces pareilles » (*En*, 15 janvier), d'où l'attitude bien connue de quelqu'un qui se met sur la défensive dans un camp retranché [2]. Aussi la Faculté de théologie de Salonique avait remarqué que « la conscience panorthodoxe a des réserves justifiées quant à la continuation des efforts pour le début du dialogue essentiellement théologique entre les Églises, pour lequel la préparation doit être proportionnée à la grandeur des buts poursuivis » (*E*, 1 janvier).

Pour stimuler la participation des FEMMES DE PRÊTRES *(presvyterai)* de son éparchie à l'activité pastorale de leurs maris et à l'action sociale de l'Église, le métropolite Irénée de Kisamos et Selinon (Crète) les a convoquées à une réunion où ces thèmes leur furent exposés, initiative assez nouvelle en Grèce (*E*, 1 janvier ; *En*,

1. *K*, 29 décembre et 23 février ; *Le Monde*, 28 décembre, *La Croix*, 1 mars ; *HK*, mars, p. 146-150 et *AEKD*, 20 (1965), p. 49-76 et 88-91 : article et chronique de M. Panayotakos, conseiller juridique de l'Église de Grèce qui aux moment critique en novembre se trouvait à l'hôpital cantonal de Zurich. Il admet que la hiérarchie « a transgressé la loi, mais peut-être licitement » (p. 74).

2. Signalons ici le nouveau livre très favorable au dialogue de l'archimandrite Athanasios I. Vasilopoulos, prêtre de la cathédrale grecque de Londres : *'Η 'Εκκλησία ἐν διαλόγῳ*. Athènes, 1966 ; in-8, 169 p.

1 février). *Ekklisia* commente le fait : « Il faut trouver aussi les moyens afin que les jeunes filles ne considèrent pas l'état de *presvytéra* comme un mal nécessaire, mais comme un rempart attrayant et un stade pour des luttes et des buts nobles » (p. 29).

Le *Service Programme and List of Projects 1966* (pp. 131-163) du *Division of Inter-Church Aid, Refugee and World Service* du COE signale des demandes de subventions pour des projets de travaux et d'assistance sociale patronnés par les métropolites d'Elasson, Elevtheroupolis, Ioannina, Kalavryta, Katerini, Komotini, Kythira, Paramythia, Patras, Siastista et d'Hirakleion, Chania et Hierapetra en Crète, pour la somme de près de 212.000 dollars, tandis que l'Église évangélique grecque compte sur une aide de 38.600 dollars de la part du COE.

Le 3 décembre est décédé à Athènes le métropolite Prokopios d'Hydra (depuis 1912, avec une interruption de 1916-1922), né à Istanbul en 1874, le *senior* de l'épiscopat grec (*E*, 15 décembre). Ainsi deux sièges sont vacants, celui de l'Attique et de Mégaride dont l'ancien titulaire et ex-archevêque d'Athènes Iakovos porte le titre de *proedros*, le siège n'ayant pas reçu de nouveau métropolite lors des élections de novembre ; le gouvernement n'a jamais reconnu ce titre de *proedros* (cfr *Irénikon*, 1963, pp. 90 et 242).

Liban. — Un incident qui sera difficilement intelligible dans le contexte œcuménique contemporain avant qu'on ait pu en recevoir des éclaircissements, fut l'interdiction du patriarche MARONITE faite à ses sujets, de prendre part à une cérémonie interconfessionnelle des différentes écoles de théologie du Liban, le 20 janvier, (arméniens, catholiques, orthodoxes et protestants), laquelle rencontre ne comportait, semble-t-il, que des prières, causeries et échanges de vue, comme il s'en fait aujourd'hui dans toutes les parties du monde. La défense ne pouvait viser évidemment que les séminaristes maronites, mais il s'en est suivi du trouble, au point que la cérémonie, privée de ce contingent, ne put avoir lieu [1]. Ce fait est d'autant plus regrettable que,

1. Cf. *ICI*, 15 février.

en 1965, la même rencontre semblait avoir porté des fruits excellents (cfr *Irénikon*, 1965, pp. 79-81).

Pays-Bas. — La *Gereformeerde Kerk* (Église réformée) de tendance « fondamentaliste » et séparée de l'Église d'État s'est affiliée à l'Alliance Réformée mondiale, dont elle s'était tenue à l'écart. On estime que cette décision ferait présager son entrée au COE dans un proche avenir.

Le soir du 27 février, a eu lieu une rencontre qui témoigne des bonnes relations en ce pays entre les Églises.

En effet, lors d'un service à la cathédrale St-Bavon avec conférence par le Prof. J. C. Groot, l'évêque catholique de Haarlem Mgr J. A. E. van Dodewaard a reçu et accompagné au siège qui lui était destiné Mgr J. C. Van der Oord, évêque vieux-catholique de la même ville. Le service a été célébré dans le cadre d'une consultation générale du clergé et des laïcs de ce diocèse, en vue de l'exécution des décrets de Vatican II. L'évêque a demandé également aux vieux-catholiques et aux réformés de donner leur avis et de collaborer ainsi à cette consultation.

L'archimandrite Dionisij LUKIN, représentant du patriarcat de Moscou aux Pays-Bas et curé à Rotterdam a été nommé par le St-Synode ÉVÊQUE avec le titre de Rotterdam. Le sacre a eu lieu à Moscou le 20 mars.

Soudan. — Pour la première fois à Khartoum, la semaine universelle de prières a rassemblé des fidèles de toutes les confessions chrétiennes : catholiques, grec-orthodoxes, arméniens, coptes, éthiopiens, anglicans, presbytériens ou évangéliques. Des prières furent organisées chaque jour dans une des Églises avec participation de la hiérarchie des autres confessions.

Suisse. — En Suisse, la SEMAINE DE L'UNITÉ a pris les allures d'un véritable témoignage œcuménique : A Genève, Mgr ANTOINE de Surož, faisant fonction d'exarque du patriarcat de Moscou pour l'Europe occidentale, a occupé la chaire de Calvin à l'occasion du CULTE ŒCUMÉNIQUE célébré à St-Pierre. On notera d'autre part que pour la première fois, deux invités

catholiques Mgr Bonifazi, vicaire général et le R.P.Cottier O. P. avaient pris place dans le cortège, avec de nombreux représentants des Églises de Genève et du COE [1]. Les DÉCLARATIONS des Églises cantonales de Zurich et de Berne font écho à ce climat nouveau. Celle de Berne déclare :

« En ce moment où tant de choses sont en fusion, nous devons nous garder d'une méfiance protestante de principe, qui ne pourrait que nous enfermer et nous isoler. Des opinions à priori et des préjugés ne peuvent que nourrir des sentiments anticatholiques, qui s'opposeraient à une foi évangélique vivante. Il serait par contre erroné d'entretenir des illusions comme si les oppositions entre chrétiens romains et non romains étaient déjà surmontées ».

Au *Grossmünster* de Zurich se tint une réunion de prières qui fut une véritable confession des richesses de la foi possédées en commun. Les Réformés eux-mêmes ne craignirent pas de maintenir l'expression « Église catholique » au lieu « d'Église Universelle » dans le Symbole de Nicée [2], ce qui en Suisse paraît assez nouveau.

Comme l'an dernier (cfr *Irénikon*, 1955, p. 84) a été organisé dans le cadre de la Semaine, au centre du COE, par le Rassemblement Œcuménique des Églises de Genève, en collaboration avec l'Église catholique romaine, un SÉMINAIRE ŒCUMÉNIQUE pour 150 participants des diverses Églises. Le sujet était cette année la LIBERTÉ RELIGIEUSE.

Le R. P. Jérôme Hamer, O. P. retraça l'histoire de ce schéma conciliaire. Le pasteur Marc Boegner donna aussi un commentaire de ce texte, en rappelant les problèmes posés à ce sujet dans les pays non-chrétiens. M. Carrillo de Albornoz, spécialiste de ce problème pour le COE, analysa aussi le document conciliaire [3]. Le grand rabbin Safran, de Genève, fit entendre de manière très positive la voix du judaïsme.

1. Cfr *SOEPI*, 27 janvier.
2. Cfr *Der Christliche Sonntag*, 6 février.
3. A. F. Carrillo de Albornoz avait donné un commentaire très positif de ce document dans *The Ecumenical Review*, janvier 1966 : *The Ecumenical and World Significance of the Vatican Declaration on religious Liberty*, pp. 58-84.

La Suisse, à son tour, organise des COMMISSIONS ŒCUMÉNIQUES au niveau national. La Conférence des évêques catholiques et le Conseil de la Fédération des Églises protestantes ont constitué deux commissions de huit membres chargées d'engager un dialogue officiel [1]. L'objectif visé est là comme ailleurs de créer un climat meilleur, qui permettra de coopérer davantage dans les questions pratiques et de promouvoir un témoignage en commun de la foi chrétienne [2].

Tchécoslovaquie. — Récemment quelques prêtres catholiques ont été LIBÉRÉS. Parmi ceux-ci, se trouve le prieur de Brevnov, Alexis Gwurzd. Aucun des prêtres relâchés n'a pu cependant obtenir de reprendre une activité pastorale. Actuellement on compterait de 10 à 15 ecclésiastiques en prison. Les années passées, ont été libérés de 800 à 1000 prêtres. La plupart, quand ils ne sont pas dans des maisons de retraite, exercent des professions civiles. Parmi les libérés, figurent huit évêques ; six demeurent dans des hospices de *Caritas*, deux n'ont pas reçu la permission d'exercer leurs fonctions épiscopales, mais peuvent s'occuper de tâches pastorales [3].

1. *SOEPI*, 27 janvier.
2. On signale la fondation à Berne en novembre dernier d'une «Société théologique suisse» sous la direction du professeur J.-L. LEUBA ; le secrétaire en est le prof. K. STALDER, de Berne. La société a pour but d'aider aux recherches théologiques eu aux échanges de vue par des réunions périodiques, dans tous les domaines de la théologie.
3. *ICI* du 15 décembre communiquait des renseignements selon lesquels Mgr Basile HOPKO, auxiliaire de Mgr Gojdyč (décédé en prison en 1960) évêque ukrainien de rite byzantin, de Prešov, dont on était sans nouvelles depuis 15 ans (arrêté en 1950), se trouve actuellement en résidence surveillée à Osek u Duchkova près de Teplice (Sudètes), dans un monastère ayant appartenu aux cisterciens : il peut faire de bref voyages mais sans retourner à Prešov, sa ville, aujourd'hui siège orthodoxe résidentiel. Il partage sa retraite avec Mgr Ladislas HLAD, évêque de Litomerice, et quelques religieux. Dans cet ancien monastère, se trouve un hospice pour malades et vieillards dont s'occupe un groupe de religieuses de la Ste Croix et de Notre-Dame. — Ajoutons ici que le second séminaire à côté de celui de Litomerice, n'est pas le séminaire de Prešov (siège aujourd'hui orthodoxe, cfr ci-dessus, comme le portait par un lapsus les ICI du 1er sept.) que nous avons reproduit dans *Irénikon*, 1965, p. 364, mais le séminaire de Bratislava.

Le 13 novembre 1965 l'archimandrite Cyrille Mučička a été élu évêque de Trebišov (Slovaquie orientale) et consacré le lendemain 14 novembre dans l'église St-Cyrille et Méthode de Michalovce. Né en 1924 en Podcarpathie, il étudia la théologie à la faculté de théologie de Zagorsk en URSS et fut professeur d'hébreu, de grec et de latin à la faculté de théologie de Prešov.

L'Église orthodoxe de Tchécoslovaquie a été agréée comme membre du COE par le comité Central de Genève le 17 février.

Yougoslavie. — L'assemblée des évêques orthodoxes a autorisé l'usage de la LANGUE SERBE dans certaines parties des offices liturgiques. Depuis longtemps les prêtres de paroisse faisaient instance auprès du Synode des évêques pour obtenir l'emploi de la langue serbe courante pour les parties de l'Office divin qui intéressent davantage les fidèles, arguant du fait que le slavon d'Église n'était plus compris par le peuple. L'autorisation s'étend entre autres aux lectures scripturaires : l'Apôtre et l'Évangile, le symbole de foi, l'Oraison dominicale, certains psaumes de Vêpres et de Matines, etc. (Voir par ex. le texte du symbole de foi dans *Glas srpske pr. crkve u Zap. Evropi*, nº 19, janv. 1966).

Le synode de l'Église orthodoxe de Macédoine a élu comme évêque auxiliaire le protojerej-stavrophore GEORGI POPOVSKI, curé de Prilep. Né en 1904, il fit ses études de théologie à Bitolj, et d'histoire à l'université de Skoplje.

Paroisses serbes hors-frontières en Europe.

Certains groupes d'émigrés serbes orthodoxes, se trouvant, par leur isolement et leur dispersion à travers toute l'Europe, exposés à la propagande d'inspiration politique de la hiérarchie serbe dissidente, constituée à Chicago par l'évêque DIONISIJE Milivojeviċ (cfr *Irénikon*, 1964, p. 250), les prêtres serbes d'Occident dépendant de la juridiction du patriarche de Belgrade se sont groupés en une ASSOCIATION présidée par l'archiprêtre de Londres : le R. P. Miloje Nikolić (cfr *Irénikon*, 1965, p. 85). Ils éditent un bulletin bimestriel intitulé : *Glas srpske pravoslavne crkve u Zapadnoj Evropi.*

Le patriarche GERMAN envoya au cours de l'année 1965 plusieurs évêques de sa juridiction en Occident pour maintenir et renforcer, au besoin, les LIENS CANONIQUES avec l'Église-Mère. L'évêque FIRMILIJAN d'Amérique orientale et Canada (devenu depuis peu sujet canadien) fut délégué par lui au mois de septembre pour poser la première pierre de la nouvelle église serbe de Birmingham le 12 sept., (cfr *Irénikon*, 1965, p. 512) et bénir le mariage religieux du prince André de Yougoslavie, frère de Pierre II, avec la princesse Kira zu Lainingen[1]. Le 19 septembre, il consacra la nouvelle église serbe de Paris (voir *Irénikon*, 1966, p. 93). L'évêque de Slavonie et l'évêque auxiliaire Sava reçurent des missions analogues auprès des paroisses de Munich, Vienne et Budapest.

Sont soumises au patriarcat de Belgrade les paroisses d'Angleterre : Londres, Bedford, Birmingham, Derby, Halifax, et leurs filiales ; celles de France : Paris et L'Hôpital (Moselle), la paroisse de Bruxelles ; celles de Düsseldorf, Osnabruck, Hanovre et Munich en Allemagne ; celle de Vienne en Autriche, et les deux éparchies de Sent Andrija (ou Buda) en Hongrie et Timişoara en Roumanie. L'éparchie serbe de Hongrie (la plus ancienne créée hors des frontières serbes) compte 40 paroisses et 17 prêtres ; le siège épiscopal est vacant depuis plus de dix ans et administré provisoirement par le patriarche. Le diocèse serbe de Timişoara compte environ trente mille fidèles, groupés dans 54 paroisses, desservies par autant de prêtres ; il est administré par l'évêque voisin du Banat (siège Vršac).

Certains groupes d'émigrés tiennent leurs distances à l'égard de la hiérarchie officielle et sont dans la mouvance de l'évêque Dionisije : c'est le cas de la paroisse de Trieste et de deux groupes : Munich et Düsseldorf qui se sont rattachés à la juridiction dissidente de Dionisije[2].

Relations interorthodoxes. — Le St-Synode de l'Église patriarcale de Moscou en sa séance du 25 novembre, a nommé comme membres de la COMMISSION pour la préparation du

1. Le dimanche 5 septembre, l'évêque Firmilijan célébra une liturgie solennelle à Leicester en présence de plus de 3000 fidèles tandis qu'à Halifax, le même jour, l'évêque Dionisije célébra devant une assistance de plusieurs centaines d'Orthodoxes.

2. Cfr DRAGOLJUB G. VURDELJA, *Obezglavljena Srpska Crkva*. 2 vol. Trieste, 1964 ; in-8, 171 et 222 p., ill.

PRÉSYNODE panorthodoxe, l'archevêque de Minsk et Bielorussie, ANTONIJ, l'évêque de Tichvin, FILARET, vicaire de Léningrad, et l'archimandrite VLADIMIR (Sabodan) nouveau recteur du séminaire d'Odessa.

Dans une lettre adressée à l'archevêque GEORGES (Tarasov) exarque des Églises orthodoxes russes en Europe occidentale, dont le siège est à Paris, 12, rue Daru, missive datée du 22 novembre parue le 26 décembre 1965, le patriarche œcuménique ATHÉNAGORAS a RELEVÉ ces Églises du lien qui depuis 1931 les rattachait à la juridiction du patriarcat de Constantinople. Le patriarche après avoir retracé l'origine de cet exarchat, souligne à la fois la consolidation de la vie ecclésiastique de ces paroisses depuis trente cinq ans et le retour à des conditions normales pour l'Église de Russie, ainsi que la liberté de mouvement dont cette dernière jouit aussi à l'extérieur [1]. L'exarchat, comme il fallait s'y attendre, n'a pas choisi de se rallier au patriarcat de Moscou. L'archevêque Georges, entouré du conseil diocésain, du corps professoral de l'Institut St-Serge et de membres de son clergé, a proclamé le 30 décembre l'AUTOCÉPHALIE d'une entité ecclésiastique qui constitue désormais, selon la déclaration officielle, « l'Archevêché de l'Église orthodoxe de France et d'Europe occidentale », laquelle est « composée en grande majorité de prêtres et de fidèles qui sont soit des citoyens, soit des résidents permanents des pays auxquels s'étend l'archevêché » [2]. Ainsi vient de se constituer une nouvelle autocéphalie non-russe au sein des Églises orthodoxes, laquelle ne peut évidemment rallier qu'une partie des effectifs ortho-

1. « Les paroisses orthodoxes dont il est question ont développé leur vie ecclésiastique dans toute ses manifestations et elles ont consolidé leur existence. Quant à la bien-aimée sœur la très sainte Église de Russie, qui se trouvait alors dans des circonstances difficiles, libérée maintenant de ses divisions et intérieurement organisée, elle a acquis une liberté de mouvement aussi à l'extérieur et collabore activement avec toutes les Églises orthodoxes locales, pour orienter et résoudre les questions et les problèmes qui préoccupent toujours l'Église orthodoxe ». C'est la première de ces phrases qui a retenu spécialement l'attention des intéressés.

2. Cette décision a été commentée par Aimé SAVARD dans *Le Monde* du 1er janvier, et par le P. René MARICHAL dans *Les Études*, février, p. 263-267.

doxes [1] ; elle semble bien cependant indiquer la voie pour l'avenir des importantes diasporas d'Europe et d'Amérique [1]. Continue de se poser le problème très difficile de l'accord à ce sujet entre diverses juridictions [2].

Du 16 au 18 février s'est tenue à la cathédrale de la rue Daru une RÉUNION des DÉLÉGUÉS des paroisses et communautés de l'archevêché (139 représentants, clergé et laïcs) afin de prendre position vis-à-vis de la décision de Mgr Georges et d'étudier les problèmes qu'elle pose. Après avoir approuvé une série de rapports dont lecture fut donnée par leurs auteurs (le P. Afanassieff fit le sien sur le règlement *(ustav)* de la nouvelle Église), une résolution fut adoptée à l'unanimité le 18. Elle accepte et confirme la proclamation de l'autocéphalie et demande à Mgr Georges de prendre les mesures nécessaires auprès du patriarche œcuménique, lequel informera les Églises orthodoxes. L'archevêché exprime enfin l'espoir que le synode panorthodoxe envisagera la question des Églises des diasporas en présence de leurs représentants, dans la persuasion que la décision correspondra à l'attente de très nombreux Orthodoxes qui se trouvent en dehors des limites territoriales des Églises autocéphales. Notons que l'on a ajouté au titre du nouvel archevêché la mention « et des Églises russes d'Europe Occidentale de la dispersion », par voie, semble-t-il, de compromis. L'archevêché, dans une note additionnelle, déclare solennellement « ne rompre spirituellement ni avec l'Église orthodoxe russe d'où il est issu, ni avec le peuple russe, ni avec la terre russe très souffrante et se considère comme l'héritier ecclésiastique et juridique de l'exarchat précédent ».

Le premier PÈLERINAGE interjuridictionnel de la jeunesse orthodoxe de SYNDESMOS, prévu par la VI[e] assemblée tenue en Finlande à Punkaharju en été 1964 (cfr *Irénikon*, 1964, p. 548) a eu lieu du 22 au 28 août dernier. Maints détails sont donnés

1. Mgr Georges avait rencontré en novembre Mgr Irinej chef de la Métropole autocéphale d'Amérique.

2. Tout en acceptant le principe d'une autocéphalie américaine, l'archevêque Jean Wendland, du patriarcat de Moscou, n'a pas ratifié les propositions du Sobor de la *Standing Conference of Orthodox Bishops* des USA (Cfr *One Church*, sept.-oct. 1965, pp. 198-206). Il n'accepterait que les hiérarchies en communion avec leurs Églises-mères.

à ce sujet dans une chronique de Mme E. BEHR SIEGEL : *Pèlerinage de la Jeunesse orthodoxe à Jérusalem et Conférence de Syndesmos à Broumana, 22 août-2 septembre,* dans *Contacts,* n° 52, (1965), pp. 327-334. Le pèlerinage et la Conférence ont groupé de 80 à 100 participants, de la jeunesse du patriarcat d'Antioche (Liban et Syrie), des Églises de Grèce, de Chypre, de Finlande, ainsi que des diasporas grecques et russes d'Europe occidentale et de l'Amérique. Il n'y a eu malheureusement aucun représentant des pays de l'Est [1].

La direction spirituelle était assurée par l'archimandrite Lev GILLET désigné par le patriarche œcuménique comme guide spirituel et aumônier du *Syndesmos,* et les RR. PP. G. KHODR (Liban), Seraphim MASTROYANNIS et Pierre STRUVE (France). Les pèlerins furent reçus au patriarcat orthodoxe et prirent contact avec les monastères russes du Mont des Oliviers (Ascension) et de Gethsémani. Une veillée de prières se tint au Saint-Sépulcre pour la liturgie de minuit et la procession de la fête de la Dormition et, à l'aube, la procession parcourut la ville, du Saint-Sépulcre à la Dormition (du Cédron). Le pèlerinage se prolongea par la Conférence tenue au collège quaker de Broumana (près de Beyrouth), avec études bibliques dirigées par le P. L. Gillet et quatre exposés sur l'Homme nouveau (N. NISSIOTIS, P. J. MEYENDORFF, L. GILLET et P. STRUVE). Le problème fut aussi soulevé des perspectives d'union entre l'Église orthodoxe et les Églises pré-chalcédoniennes, comme aussi du rapprochement avec les musulmans [2].

Relations interconfessionnelles. — CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS : *Anglicans.*

Le *Council* pour les relations extérieures de l'Église d'Angleterre a annoncé le 13 janvier la rencontre officielle entre l'archevêque de Cantorbéry, le Dr. A.-M. RAMSEY et le pape Paul VI. Voici les principales étapes de cette rencontre. L'archevêque serait accompagné de l'*Executive officer* de la Communion

1. On se souvient que des observateurs des Églises serbe et russe avaient participé à la VIe assemblée, en été 1964.

2. Au retour de Jérusalem le pèlerinage fut reçu par le patriarche d'Antioche Théodose VI à sa résidence d'été de Saydnaia (Liban). La conférence s'ouvrit en présence de Mgr MOAWAD, évêque d'Alep et Mgr KOSMAS (Papadopoulos) représentant du patriarcat œcuménique auprès de Théodose VI, depuis juin dernier (cfr *Irénikon,* 1965, p. 354).

anglicane, le Rt Rev. Ralph DEAN, évêque de Cariboo (Canada), de l'évêque de Ripon, le Dr. J. R. H. MOORMAN, du Rev. J. N. D. KELLY, chairman de la commission pour les relations avec les catholiques romains, du chan. John SATTERTHWAITE, secrétaire du *Council on Foreign Relations*, du Rev. John ANDREW (chaplain) et se rendrait à Rome en qualité de président de la Communion anglicane. Arrivant le 22 mars vers 15 heures l'archevêque recevrait l'hospitalité pour la durée de son séjour au Collège anglais, Via Monserrato. Dès son arrivée, il recevrait la visite du Cardinal Bea et le lendemain matin il célébrerait l'eucharistie à l'église anglicane, *All Saints*, via del Babuino. La rencontre officielle avec Paul VI aurait lieu vers 10 heures à la chapelle Sixtine, puis le Dr. Ramsey visiterait le Vatican et la basilique St-Pierre. La rencontre privée, en tête à tête, de l'archevêque avec le pape, aurait lieu le même jour vers 17 heures. A la suite de celle-ci, une réception serait donnée par le Cardinal Bea au Vatican. Le lendemain 24, à 10 heures, l'archevêque et sa suite prendraient part, avec le Pape, en la basilique St-Paul-hors-les-murs, à une cérémonie interconfessionnelle de prières qui rappelerait, même en la dépassant en un certain sens, l'assemblée du 4 décembre. Une déclaration commune sera faite par les deux chefs d'Église.

Ce programme a pu être ponctuellement exécuté. Le temps et la place nous ont manqués pour donner, outre ce qui a été dit dans l'éditorial de ce fascicule, un commentaire de cette rencontre, d'une portée œcuménique très grande. Nous aurons l'occasion d'y revenir ultérieurement.

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Le lundi 17 janvier au soir Mgr EMILIANOS Timiadis, a donné à Florence, une conférence en français sur « les rapports de l'Église orthodoxe avec l'Église catholique à la lumière du Concile ». Le prélat avait lu au début un long et chaleureux télégramme du patriarche Athénagoras et donné l'accolade au cardinal Florit. Le lendemain 18, il devait rencontrer, vers midi, le cardinal et l'évêque auxiliaire Mgr Bianchi et se rendre avec eux à l'église Santa Maria Novella pour aller prier — premier évêque orthodoxe à accomplir ce geste — devant le tombeau

du patriarche Joseph, qui présida la délégation orthodoxe au Concile de Florence. Cérémonie suggestive et empreinte d'une grande simplicité.

Notons ici que le 13 décembre Mgr Emilianos, évêque titulaire de Calabre, accompagné du Chanoine E. Beauduin, avait été rendre visite à Reggio de Calabre à l'archevêque du lieu, Mgr G. FERRO, avec lequel il envisagea une collaboration en certains domaines. Le lendemain il parcourut la partie byzantine de ce diocèse de Calabre et il fut reçu avec grand honneur à la bourgade de Galliciano (cfr. *L'Avvenire di Calabria*, 25 déc.) [1].

Une partie de *Lutherische Rundschau* (Lutheran World) de janvier 1966 est consacrée à la recherche de l'unité entre Églises orthodoxes et Églises non-chalcédoniennes : EMILIANOS, Metropolit von Kalabrien : *Auf dem Weg zu einer Versöhnung zwischen den orthodoxen und den prächalcedonensischen Kirchen*, pp. 55-76. Suivent les déclarations d'Aarhus et d'Addis-Abéba (pp. 77-81) et également en traduction le texte officiel de la Déclaration du Patriarcat œcuménique du 9 juin 1965, pp. 81-84 (cfr. *Irénikon*, 1965, p. 369).

Signalons l'intérêt porté par des théologiens ROUMAINS aux questions « dialogue » :

Ion GEORGESCU, *Din problemele dialogului între ortodocşi şi protestanţi*. Mitropolia Olteniei, 17 (1965), pp. 72-82. Id., *Rolul Conciliului al II-lea de la Vatican în purtarea dialogului ecumenic între Bisericile creştine*. Ib. pp. 467-485. Id. *Perspective ale dialogului între Bisericile Ortodoxe Răsăritene şi Bisericile Ortodoxe Orientale*. Ib., pp. 664-680.

1. Dans une interview, le 30 décembre, avec l'envoyé spécial des *ICI* à Constantinople, Mgr CHRYSOSTOMOS de Myra, membre du St-Synode, et rapporteur de la commission panorthodoxe et panchrétienne, a fait une déclaration relative à l'inscription du problème des Églises byzantines unies à Rome, au programme du dialogue théologique. On verrait là un acte de bonne volonté. La question, et le métropolite s'en explique, serait à débattre directement entre les Orthodoxes et Rome. Il faudrait un « prédialogue » cherchant à préciser l'ordre du jour du dialogue et, pour cela, la création d'une commission mixte, analogue à celle qui a discuté de la levée des anathèmes. Le métropolite a affirmé son optimisme, tout en ne se dissimulant pas la difficulté des questions à résoudre. Cfr *ICI*, 15 janvier 1966, pp. 5-6.

Pr. Prof. D. STĂNILOAE, *Posibilitatea reconcilierii dogmatice între Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale.* Ortodoxia, 17 (1965), pp. 7-27.

Pr. Prof. Ioan G. COMAN, *Momente și aspecte ale hristologiei precalcedoniene și calcedoniene.* Ib., pp. 44-82.

ENTRE ÉGLISES PRÉCHALCÉDONIENNES. — Ces Églises orthodoxes orientales viennent de prendre des mesures destinées à traduire en acte les décisions de la Conférence d'Addis-Abéba de janvier 1965, spécialement sur le terrain de l'unité chrétienne. Les quatorze délégués du comité permanent institué par cette Conférence ont tenu leur première session au Caire du 4 au 12 janvier [1].

Le comité a annoncé la fondation d'un INSTITUT DE RECHERCHES et de hautes Études, chargé de promouvoir l'unité chrétienne. Situé au Caire, cet organisme examinera les différences qui séparent les Églises et les moyens de travailler à leur rapprochement.

De plus, le comité a décidé de créer au Caire, à Beyrouth, et à Kotian (Inde) des SECRÉTARIATS PERMANENTS, chargés de collaborer avec le secrétariat général d'Addis-Abéba pour la mise en application des résolutions adoptées l'an dernier par la Conférence. La prochaine CONFÉRENCE des Églises préchalcédoniennes aura lieu l'an prochain au siège patriarcal arménien d'Antelias, près de Beyrouth [2]. On trouvera le texte du communiqué, signé des quatorze membres du comité permanent, dans *Koinonia*, nº 14, février 1966, pp. 12-13.

Pour le problème de la recherche de l'unité entre les Églises préchalcédoniennes et les Églises orthodoxes voir articles cités ci-dessus à *Orthodoxes et autres chrétiens.*

1. Ceux-ci étaient : Pour l'Église copte : S. E. Amba SAMUIL et S.E. Amba ATHANASIUS ; pour l'Église syrienne antiochienne, S. E. Mar Severios ZAKKA, S. E. Mar Malatio BARNABA et le Rev. SALISA SHAMOUN ; pour l'Église arménienne (Cilicie) S. E. Mgr. Karekin SARKISSIAN et le Rev. Mesrob ASHJAN ; pour l'Église orthodoxe de l'Inde, les Rev. Dr. Kora PHILIPPOS, V. S. SAMUEL et Paul VERGHESE ; pour l'Église Éthiopienne, Mr. Melake SALAM TERREFE et le Dr. Getachem HAILE. Secrétaire général, Ato Seifa MATAFERIA. Invités : M. Gabi HABIB, Dr. Ralph MOULD et le Rev. Patrick RODGER.

2. Cfr *SOEPI*, 20 et 27 janvier.

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS : *Méthodistes.* La COMMISSION MIXTE anglicano-méthodiste qui s'était réunie à Londres le 11 octobre a tenu une nouvelle réunion, cette fois à Oxford. La commission siégeant en session plénière a entrepris un examen et un remaniement du Service de Réconciliation, de sa Préface, de la déclaration d'intention et d'autres points et cela « à la lumière des suggestions et critiques de la part des deux Églises » [1].

Tous les groupes méthodistes OPPOSÉS à l'union comptaient en février convoquer une CONFÉRENCE NATIONALE pour discuter d'un projet de la formation d'une *Continuing Methodist Church*, au cas où les propositions actuelles d'union seraient approuvées. Le Dr. Leslie NEWMAN, de Brighton, président de la « Voice of Methodism » a déclaré que cette Église sécessionnaire aurait pour but de maintenir le « témoignage historique » du méthodisme. Pour surseoir à la formation de cette Église il faudrait deux conditions, a poursuivi le Dr. Newman : suppression de la mention de l'acceptation par les méthodistes de l'« épiscopat historique » et affirmation claire selon laquelle la nouvelle Église unie n'exclurait à aucun moment les autres chrétiens de sa communion.

Un accord suffisant a été réalisé entre les représentants des Églises ANGLICANES d'Écosse et d'Angleterre et des Églises PRESBYTÉRIENNES correspondantes, durant des conversations en cours, pour qu'une CONFÉRENCE MIXTE réunie à Édimbourg du 5 au 7 janvier fit le point. Ces conversations, instituées dans leur forme actuelle en 1960 après l'échec des négociations de 1959, se sont déroulées suivant quatre groupes d'études régionaux, depuis 1962, lors d'une conférence plénière à Durham ; l'an dernier un accord a été réalisé pour un certain domaine de la doctrine et de la pratique. Conformément à la Conférence de *Faith and Order* de Nottingham, l'objectif serait l'union pour 1980. Une centaine d'ecclésiastiques et de laïcs appartenant à l'une des quatre Églises se sont donc réunis à Édimbourg pour étudier les rapports des groupes régionaux. Un service d'ouverture a eu lieu à la cathédrale St-Giles's avec une adresse du

1. *C, H,* 7 janvier.

Dr. J. W. C. Dougall, *Convener* du comité de l'Église d'Écosse pour les Relations anglicano-presbytériennes. Les évêques de Winchester et de Bristol, F. ALLISON et O. TOMKINS, présidaient la délégation anglicane à cette Conférence, durant laquelle on envisagea des recommandations à transmettre aux Convocations, à l'Assemblée Générale et aux synodes provinciaux. Un communiqué final recommande le développement de discussions bilatérales et souhaite qu'une commission mixte puisse étudier les voies d'une Église unie d'Écosse. Un document plus complet sera publié en mars pour être soumis aux autorités des Églises intéressées. Le groupe local écossais a discuté l'idée de lier d'ores et déjà les Églises par un pacte *(Covenant)*, et de travailler à une Église unie, ce qui impliquerait la reconnaissance des ministères et le libre accès à la communion en vue de cette unité [1].

Ce rapport ajoute que des points importants, tels que l'intercommunion et la pleine communion, en tant que démarches préliminaires à l'union, devraient être inclus dans des conversations ultérieures. Après la réunion, répondant aux journalistes, le Dr. Dougall a précisé que le problème des évêques avait été à peine abordé et que c'était seulement les carrefours des groupes régionaux, et non la conférence plénière, qui avaient soulevé la question du *Covenant*. Le document publié en mars est nuancé.

Et Protestants. — Un certain malaise s'exprime en particulier dans le bulletin local de la *Church Missionary Society* à propos du récent échec de la formation de l'Église unie du NIGÉRIA dont parlait notre dernière chronique. Le « comité d'inauguration » a tenu une session en février, sans fixer de date [2].

D'autre part, le projet de formation d'une ÉGLISE UNIE D'AFRIQUE ORIENTALE (cfr *Irénikon*, 1965, p. 237) est pour le moment également entravé. Les représentants de l'Église (anglicane) de la province d'Afrique orientale ont en effet déclaré au milieu de janvier, qu'ils « ne pouvaient envisager des démarches positives en vue de négociations du plan d'union ».

1. Cfr *CT*, 7 et 14 janvier.
2. Cfr *CT*, 21 janvier.

La base d'union proposée a été admise par la province anglicane entière, mais seuls les diocèses du Kenya « participeraient vraiment » avec les méthodistes et les presbytériens, étant donné que ces Églises n'ont pratiquement aucune activité en Tanzanie ; et les anglicans ne sauraient envisager une scission de leur province d'Afrique orientale. Des seules autres Églises à œuvrer en Tanzanie, les luthériens ont refusé d'accepter le plan à Dodoma en janvier 1965, et les moraves ont demandé à réfléchir [1].

Par contre, le 3 janvier le Concile Général de l'Église anglicane des INDES (CIPCB) a APPROUVÉ, en première lecture avec tous ses amendements, le projet d'union à CEYLAN (cfr *Irénikon*, 1965, p. 530). Le *Council* a demandé que, pour simplifier, le projet soit présenté au Comité consultatif central de la Conférence de Lambeth, ce comité prenant position au nom de toute la Communion anglicane [2].

Conseil œcuménique.—Le COMITÉ CENTRAL du COE a tenu ses assises à Genève comme prévu, du 8 au 17 février. Il a donné pour successeur au Dr. Visser't Hooft le pasteur Eugène CARSON BLAKE, bien connu pour ses activités œcuméniques aux USA. Pour cette session du Comité nous renvoyons les lecteurs d'*Irénikon* à l'article du P. P. BAZOCHE, paru dans ce nº d'*Irénikon*, p. 73. Le comité s'est occupé entre autres du programme de la IVe ASSEMBLÉE GÉNÉRALE laquelle se réunira à UPPSALA, en juillet 1968 [3].

D'autre part à la CONFÉRENCE mondiale ÉGLISE ET SOCIÉTÉ qui se tiendra à Genève du 12 au 26 juillet sur le thème « les chrétiens dans les révolutions techniques et sociales de notre

1. Cfr *CT*, 4 févier. — Il y a 4 diocèses au Kenya et 5 en Tanzanie. Ajoutons aussi que le Rev. Patrick RODGER a fait allusion à ces échecs au Nigeria, en Afrique orientale et ailleurs, dans son rapport au Comité central du COE le 14 février et envisagé la contribution possible de *Foi et Constitution* à ce sujet.

2. Cfr *CT*, 21 janvier.

3. Le thème central sera « Voici, je fais toutes choses nouvelles ». Cette assemblée, liée à l'actualité mondiale comportera six sections : 1) L'unité de l'Église dans un monde qui se « rétrécit » ; 2) L'Église missionnaire ; 3) Le rôle des Églises dans la transformation de la Société ; 4) Le rôle des Églises dans les transformations internationales ; 5) Le culte rendu à Dieu à l'âge de la sécularisation ; 6) Vers un nouveau style de vie.

temps », la moitié des participants viendront des pays « neufs » : Afrique, Asie, Amérique latine. Les questions soulevées seront celles mêmes qui ont fourni matière au schéma XIII, devenue « Constitution sur l'Église dans le monde d'aujourd'hui ». Les quatre sujets principaux concerneront : le développement économique dans une perspective mondiale ; la nature et les fonctions de l'État dans un âge de révolution ; la recherche de nouveaux modèles de coopération internationale dans un monde pluraliste ; enfin l'homme et la communauté dans des sociétés en transformation. Des observateurs-délégués viendront de l'Église catholique romaine, et participeront très activement aux travaux de l'Assemblée. Une CONFÉRENCE PRÉPARATOIRE organisée par le département *Église et Société* du COE et le Secrétariat romain pour l'unité [1], a réuni du 19 au 24 février, au quartier général du *Grail*, à PINNER, près de Londres, onze représentants du COE et huit théologiens et hommes de science catholiques [2]. Les participants se sont accordés sur le fait qu'il était nécessaire de réévaluer les structures ecclésiastiques afin que l'Église puisse mieux accomplir sa mission sociale. Ils ont affirmé par ailleurs que toutes les discussions futures sur ces questions devraient être entreprises par les catholiques et les protestants (et orthodoxes) ensemble et non plus séparément.

Signalons pour terminer que le prochain COMITÉ CENTRAL du COE aura lieu en CRÈTE en juillet 1967.

25 mars 1966.

1. Cette réunion est analogue à celle qui s'était tenue en fin mars dernier à Genève, cfr *Irénikon* 1955 p. 239.

2. Participaient du côté catholique : Abbé B. C. BUTLER, de Downside ; Mgr Charles MOELLER, de Louvain ; R. P. Paul CRANE S. J., directeur de *Claver House*, Londres ; Abbé François HOUTART, Louvain ; R. P. Arthur Mc CORMACK, prof. de théologie pastorale à Mill Hill, Londres ; R.P. Thomas STRANSKY C. S. P. du secrétariat de Rome, et deux laïcs. — Parmi les membres du COE, Paul ABRECHT, secrétaire exécutif du Département Église et Société du COE, à Genève.

Notes et documents

I. Un Institut œcuménique à Jérusalem.

Un groupe de théologiens catholiques romains, orthodoxes (chalcédoniens et non-chalcédoniens), protestants et anglicans, réunis à la Villa Serbelloni (centre de rencontres de la Fondation Rockefeller) située à Bellagio sur le lac de Côme, en Italie, s'est constitué en Conseil Académique d'un institut œcuménique de recherches théologiques qui doit être fondé à Jérusalem, en Jordanie. Cette décision répondait à une invitation de la Fédération Internationale des Universités Catholiques, à qui le Pape Paul VI avait confié le soin de prendre l'initiative de ce projet. Au cours de récentes rencontres œcuméniques, on avait souhaité un programme de recherches théologiques communes, dont le thème principal serait l'action rédemptrice de Dieu dans l'histoire et sa signification pour les hommes d'aujourd'hui. Cet institut est conçu pour réaliser ce dessein.

Les membres du Conseil Académique ont étudié les problèmes académiques, administratifs et financiers qu'implique l'établissement de l'institut œcuménique ainsi que les questions de programme et de personnel. Il a été convenu que le programme devrait revêtir un caractère pleinement universitaire. L'Institut aura tout d'abord et surtout à fournir à des chercheurs qualifiés et, à des étudiants déjà diplômés en théologie, les moyens de mener des recherches en commun. On espère qu'il deviendra plus tard un centre de diffusion d'une vision œcuménique dans le clergé et chez les laïcs, par le moyen d'études individuelles, de séminaires et de conférences. Il est aussi dans les intentions du Conseil Académique que le programme d'études se réalise dans une atmosphère de prière et de culte.

L'Institut doit être pleinement œcuménique dans son esprit et sa structure. Les membres du Conseil Académique ont été invités à y collaborer en raison de leur expérience œcuménique, ainsi que de

leur qualification universitaire. Le Conseil assumera la pleine responsabilité de la direction universitaire de l'Institut.

Étaient présents à la réunion de Bellagio les membres du Conseil académique dont les noms suivent :

Dr. Robert McAfee Brown *(Église Presbytérienne Unie, U.S.A.)*, Université Stanford, Californie.

Rev. Walter J. Burghardt, S.J. *(Catholique romain)*, Collège Woodstock, Maryland.

Principal J. Russel Chandran *(Église de l'Inde du Sud)*, Collège théologique uni (Université de Serampore), Bangalore, Inde.

Professeur Panayotis Christou *(Orthodoxe)*, Université de Thessalonique, Grèce.

Rev. P. Yves Congar, O.P. *(Catholique romain)*, Strasbourg, France.

Professeur Oscar Cullmann *(Église luthérienne)*, Universités de Bâle et Paris, Bâle, Suisse.

Dr. Eugène Fairweather *(Anglican)*, Faculté de théologie, Trinity College, Université de Toronto, Canada.

Rev. Jean Feiner *(Catholique Romain)*, Séminaire sacerdotal St Luzi, Coire, Suisse.

Très Révérend Georges Florovsky *(Orthodoxe)*, Département de religion, Université de Princeton, New Jersey.

Rev. Théodore Hesburgh, C.S.C., Président *(Catholique romain)*, Président de la Fédération internationale des Universités catholiques.

Père K. C. Joseph *(Église orthodoxe aux Indes)*, Doyen, Collège théologique de la Sainte Trinité, de l'Église Orthodoxe Ethiopienne, Addis Abéba, Ethiopie.

Dr. John N.D. Kelly *(Anglican)*, Principal de St-Edmund Hall, Université d'Oxford, Angleterre.

Professeur Arthur C. McGill *(Église Unie du Christ)*, Département de religion, Université de Princeton, New Jersey.

Rev. Jorge Medina E. *(Catholique romain)*, Doyen de la Faculté de Théologie, Université catholique du Chili, Santiago, Chili.

Professeur Paul Minear *(Église unie, U.S.A.)*, École de théologie, Yale University, New Haven, Connecticut.

Rev. Charles Moeller *(Catholique roumain)*, Professeur, Université de Louvain, Belgique.

Dr. Albert Outler *(Église méthodiste, U.S.A.)*, Perkins School of Theology, Université méthodiste du Sud, Dallas, Texas.

Doyen Howard Root *(Anglican)*, Emmanuel College, Université de Cambridge, Angleterre.

S.E. Mgr Karekin Sarkissian *(Orlhodoxe non-chalcédonien)*, Recteur, Faculté de théologie arménienne, Antelias, Liban.

Professeur Rudolf Schnackenburg *(Catholique romain)*, Professeur, Faculté de Théologie catholique, Université de Wurzbourg, Allemagne.

Professeur Joseph Sittler *(Église luthérienne, U.S.A.)*, Faculté de Théologie, Université de Chicago, Illinois

En raison de circonstances imprévues les membres suivants ont été empêchés d'assister à la réunion :

Rev. P. Pierre Benoit, O.P. *(Catholique romain)*, Recteur, École Biblique, Jérusalem, Jordanie.

S.E. Mgr Chrysostome Constantinidis *(Orthodoxe)*, Métropolite de Myre, Professeur à Chalki, Istanbul, Turquie.

Rev. Raymond Panikkar *(Catholique romain)*, Varanasi, Inde.

Professeur Edmund Schlink *(Église luthérienne)*, Professeur, Faculté de Théologie, Université de Heidelberg, Allemagne.

Professeur Markos Siotis *(Orthodoxe)*, Professeur à la Faculté de Théologie, Universite, Athènes, Grèce.

D'autres nominations au Conseil académique seront annoncées plus tard.

Ce communiqué a été publié par les agences de presse des États Unis, le 15 décembre 1965. Il a été transmis par le Rev. Père Hesburgh, Recteur de l'Université Notre-Dame, Notre Dame, Indiana, agissant comme Président (Chairman) du Comité académique récemment formé en vue de l'Institut œcuménique projeté.

II. Bilan œcuménique de l'année, d'après un théologien orthodoxe.

Le R. P. Alexis Knjazeff, recteur de l'Institut de théologie orthodoxe de St-Serge à Paris, qui fut observateur en la 4e session du Concile, a fait, lors de la fête des trois Hiérarques, le 12 février 1966, en l'église orthodoxe de St-Serge, une allocution à retenir, dont nous extrayons quelques passages.

Après avoir commémoré les Trois grands Hiérarques de l'Église d'Orient : S. Basile le Grand, S. Grégoire de Nazianze et S. Jean Chrysostome, et avoir rendu hommage au Dr. Visser 't Hooft qui

allait prendre sa retraite de secrétaire général du Conseil Œcuménique des Églises — il a exposé aussi les événements œcuméniques, de l'année :

« L'année 1965 a été particulièrement fertile en événements œcuméniques. Pour la plupart ils ont certainement beaucoup contribué au rapprochement des chrétiens désunis. Cela m'autorise à ne parler que de ceux-là. De plus, comme ils ont été très nombreux, je ne retiendrai ici que les plus grands.

» Je crois qu'il faut tout d'abord rendre un hommage particulier aux non-chalcédoniens qui, en janvier 1965, à Addis Abéba, ont enfin su sortir de l'isolement dans lequel l'histoire les a placés les uns vis-à-vis des autres et former une grande communauté à l'intérieur de laquelle ils ont établi la communion liturgique, donnant ainsi à tous un exemple et une preuve qu'il est possible de venir à bout, Dieu aidant, de cette routine historique, qui a été souvent l'un des facteurs les plus déterminants de nos divisions et de nos séparations.

» Il faut rendre surtout hommage au Concile de Vatican *II* et à l'Église catholique toute entière, qui a su réunir une si grande assemblée d'Évêques, vivre si intensément tout ce qui s'y faisait, mener à bien ses travaux. Je veux d'abord remercier ici le Secrétariat permanent pour l'Unité, S. E. le Cardinal Bea, Mgr Jean Willebrands et tous leurs collaborateurs, de l'honneur et de la joie qu'ils ont fait à l'Institut Saint-Serge, en donnant la possibilité à quatre de ses professeurs d'être leurs hôtes, d'assister aux travaux du Concile et de communier *fraternellement* à cette atmosphère de travail et de prière, qui s'est établie au Concile lui-même et à Rome autour de lui.

» Je n'ai pas à analyser ici l'œuvre de ce Concile. Ceci a été déjà fait et sera fait pendant longtemps encore. Dans cette réunion de prière, je ne m'arrêterai que sur deux faits qui touchent au Concile et qui vont droit au cœur d'un observateur orthodoxe : le premier, c'est cet ensemble de gestes accomplis vis-à-vis des Orthodoxes et qui démontrent un désir très vif de la part des catholiques de se rapprocher le plus possible de leurs frères, avec qui ils sont en désunion depuis près de 900 ans, mais avec lesquels bien des choses les unissent encore. J'entends ici non seulement la levée mutuelle des anathèmes entre Rome et Constantinople, dont a été marquée la dernière journée du Concile, je pense également à cette possibilité de la « communio in sacris » que laissent entrevoir plusieurs textes conciliaires. Certes, l'ecclésiologie, le droit canon et la théologie en

général ont tous leur mot à dire à ce propos. Mais ces gestes eux-mêmes ne peuvent pas ne pas être appréciés des Orthodoxes en ce qu'ils ont de fraternel et de prophétique.

» Je dois mentionner en second lieu cet effort de rénovation qui s'accomplissait au Concile, de l'appel au repentir, au renoncement à tout triomphalisme adressé à l'Église catholique entière. Et pas seulement à elle seule, mais à toutes les Églises chrétiennes, au monde. Je me souviendrai toujours de cette réunion d'observateurs, où l'on nous a entretenus tout spécialement sur ce thème, c'est à dire : de la nécessité du repentir pour toutes les Églises, pour tous les chrétiens, de l'urgence de cet examen de conscience devant Dieu leur permettant de vérifier, s'ils ne se contentent pas de se glorifier seulement d'une façon toute extérieure même de leur dénomination, ou de ce qui a été réalisé dans le passé par leurs Églises — au lieu d'essayer d'approfondir dans l'humilité et la reconnaissance à Dieu les valenrs spirituelles que leur a léguées la tradition commune ou leurs traditions respectives. Tous ceux qui assistèrent à cette réunion ont bien compris que c'était bien par là que passait le chemin de l'Unité.

» En effet, très souvent nous défendons des formules théologiques, et nous avons tout à fait raison de les défendre, car elles barrent la voie à l'erreur. Mais il nous arrive parfois de ne considérer que les formules et pas assez la vie de l'Église, de notre Église, comme de celles de nos frères. Or, il est fort probable, que derrière des formules extérieures, il y ait des réalités qui d'ores et déjà nous unissent et qui peuvent nous permettre d'entrevoir des voies, qui nous ferons constater une union plus grande encore ».

III. Un rapport sur l'Église arménienne et ses relations œcuméniques.

Au terme d'une année consacrée au souvenir des événements de 1915, la Revue « Etchmiadzine » publie dans son numéro 11-12 de 1965 un compte-rendu détaillé des solennités qui en ont marqué le cinquantième anniversaire à Etchmiadzine le 31 octobre dernier [1].

La liste des personnalités présentes à ce jubilé met en évidence le rayonnement de l'Église arménienne apostolique et l'état de ses relations œcuméniques. Sur cette liste figurent tout d'abord les

1. Cf. *Irénikon*, 1965, p. 526.

dignitaires d'Arménie et de la diaspora ; le patriarche arménien de Jérusalem ; Mgr Ourfalian, représentant le Catholicossat de Cilicie. Des autres Églises non-chalcédoniennes, seule l'Église d'Éthiopie avait envoyé une délégation. Les Églises orthodoxes de Géorgie et de Russie étaient représentées par le catholicos Ephrem II, le métropolite de Kiev et de Galicie Ioasaph, le Recteur de l'Académie de Moscou Mgr Philarète, l'archimandrite Vladimir et M. Karmanoff, secrétaire du Patriarcat de Moscou [1]. Le Patriarcat arménien catholique du Liban était représenté, comme nous l'avons signalé précédemment [2], par le patriarche Ignace-Pierre Batanian, accompagné de Mgr Mesrop Terzian (Beyrouth) et du vardapet Nerses Setian, recteur du Collège arménien de Rome. Il y avait aussi des Pères mékhitaristes, deux de Venise et un de Vienne. Mgr Rupp, évêque de Monaco, représentait l'Église catholique latine. Du côté protestant on notait la présence du Rev. Hovhannes Aharonian, président de l'Union des Églises évangéliques du Proche-Orient, et du Rév. Sargis Konsulian, de l'Église évangélique d'Erivan. Une photo révèle plus particulièrement la portée œcuménique de cette rencontre entre arméniens des diverses confessions : celle de la page 64, où l'on voit assis côte à côte le Catholicos Vasken, le Patriarche Batanian et le Président Aharonian.

A l'occasion du 10e anniversaire de l'élection de Vasken Ier au siège d'Etchmiadzine, la revue donne également un rapport sur l'état et l'activité du Catholicossat en ces dix dernières années (p. 21-35).

Le Conseil suprême patriarcal a été sujet, en si peu d'années, à plusieurs remaniements. Son doyen était de 1955 à 1962 Mgr Sion Manoukian (maintenant archevêque d'Amérique du Nord) et de 1962 à 1965 Mgr Sahag Ter-Hovhannisian (décédé le 22 août 1965).

La Congrégation du Monastère d'Etchmiadzine et des diocèses de l'intérieur ne compte plus que 17 membres actifs, dont 7 évêques, 6 vardapets et 4 diacres. Il y a 57 prêtres en service dans les diocèses de l'intérieur (URSS). A l'étranger, la Congrégation compte 25 archevêques et évêques, 8 vardapets, 3 hiéromoines et 4 diacres.

L'organisation des cinq diocèses de l'intérieur a subi deux petits changements. Le vicariat du diocèse patriarcal d'Ararat (Erivan), auparavant administré par un vardapet, est maintenant confié à un évêque, Mgr Vahan Dérian, consacré le 29 novembre 1964 [3].

1. Cf *ŽMP* 1965, n° 12, p. 55-58.
2. Voir p. 133, note 1.
3. *Etchmiadzine* 1964, p. 12-17. Mgr Vahan avait lui-même administré ce diocèse depuis 1957 en qualité de vardapet. Le même jour Mgr

Le cinquième diocèse, anciennement appelé diocèse de Rostov et Nor-Nakhitchévan, est maintenant confié à Mgr Parkev Gevorkian (Moscou) et s'appelle désormais « diocèse de Russie et de Caucasie septentrionale »[1]. Les autres diocèses (Leninakan, Tbilisi, Bakou) et leurs titulaires restent inchangés[2].

L'Académie de théologie compte à présent 28 étudiants. Les matières enseignées sont, outre la théologie proprement dite : l'Écriture sainte, la Liturgie, la Patrologie, l'Homilétique ; la Littérature : ecclésiastique, arménienne et universelle ; l'Histoire de l'Église arménienne, de l'Église universelle et du peuple arménien ; les langues : arménien moderne et littéraire, russe, anglais et français ; la Philosophie, métaphysique et logique ; la Musique : hymnologie, notation arménienne et notation européenne ; enfin la gymnastique et la comptabilité. La bibliothèque de l'Académie compte environ 15.000 volumes.

La Revue « Etchmiadzine », organe du Patriarcat, a augmenté son tirage : 3.500 exemplaires depuis 1958, contre 2.000 en 1951.

Les autres pages du rapport sont consacrées à l'état des archives, à la situation économique et financière, à l'entretien et la restauration des églises, aux voyages du Patriarche à l'étranger, au problème de l'Unité des Églises arméniennes et aux relations œcuméniques, à la célébration du jubilé de 1965, aux activités en faveur de la Paix, aux relations avec l'État.

Le paragraphe sur l'unité des Églises arméniennes signale l'amélioration des rapports, depuis 1960, entre le Catholicossat d'Etchmiadzine et celui d'Antélias, sous les catholicos Zareh Ier et Kkoren Ier.

L'article suivant est consacré à l'activité œcuménique de l'Église arménienne. Il faut noter la primauté accordée au souci de maintenir des relations cordiales et fraternelles avec les autres Églises arméniennes, relations qui rendront plus fructueuses et authentiques les relations œcuméniques proprement dites. Le désir d'unité chrétienne est solennellement exprimé dans le « kondak » (encyclique) du 4 juin 1965 du Catholicos Vasken Ier, adressé au Catholicos Khoren de Cilicie, aux Patriarches Yéghiché de Jérusalem et Chnork de Constantinople, ainsi qu'à tous les archevêques, évêques, vardapets, prêtres et diacres et à tout le peuple, pour promouvoir

Tirayr Mardikian, vardapet administrateur des diocèses de Roumanie et Bulgarie depuis 1958, a été consacré évêque pour ces deux diocèses.

1. *Etchmiadzine* 1965, nº 12, p. 37.

2. Cf. *Irénikon* 1963, p. 260-261.

l'œcuménisme parmi les arméniens [1]. L'article mentionne ensuite les actes concrets de l'Église arménienne au cours de la décennie en faveur de l'œcuménisme : sa participation à l'assemblée nationale des Églises aux USA en 1957, à la 3e assemblée du COE à New Delhi en 1961, à la conférence panorthodoxe de Rhodes en 1962 (date à laquelle aussi l'Église arménienne entre dans le COE), au concile du Vatican par l'envoi d'observateurs en 1963, 1964 et 1965, à la 4e assemblée de Foi et Constitution à Montréal en 1964, et à la conférence des « Cinq Églises Orthodoxes Orientales » (c'est ainsi que sont désignées les Églises non-chalcédoniennes : arménienne, copte, syrienne, malabare et éthiopienne) à Addis-Abéba en 1965. Sont mentionnés également les différents échanges de visites amicales entre Etchmiadzine et les sièges des autres Églises : d'une part les visites à Etchmiadzine : le Patriarche Alexis (1960 et 1963), Mgr Emilianos Timiadis, de la part d'Athénagoras Ier (1962), Mgr Willebrands et le R. P. Dupré (1965), les Patriarches Justinien et Cyrille (1965), le Pasteur Visser 't Hooft (1959), le Métropolite Bedros de l'Église éthiopienne (1961), ainsi que des représentants de l'Église épiscopalienne des USA et de l'Église luthérienne allemande ; d'autre part les nombreuses visites du Catholicos Vasken à l'étranger, en particulier au Patriarche de Moscou, au Patriarche Œcuménique (1961), aux archevêques de Cantorbéry (1956, 1963, 1965), aux patriarches de Roumanie et de Bulgarie (1965), sans parler de ses voyages à Addis-Abéba, en Inde, et des fréquentes relations avec l'Église de Géorgie. Il est dit aussi que le Catholicos se rappelle toujours avec une douce émotion sa visite aux monastères arméniens des Mékhitaristes à Venise (St-Lazare) en 1956 et à Vienne en 1961.

L'article finit sur ce souhait : « Dieu donne aux Églises la grâce de vivre en bonnes relations dans un esprit évangélique d'amour et de fraternité chrétienne ! Dieu donne à la lumineuse Église du Christ de cheminer saintement dans la solidarité et l'unité, conformément à Sa volonté » !

D. G.

1. *Etchmiadzine*, 1965, nº 5-6-7, p. 3-7.

Bibliographie

I. — DOCTRINE

Daniel Lys. — « Rûach ». Le Souffle dans l'Ancien Testament. (Etudes d'histoire et de philosophie religieuses, 56). Paris, 1962 ; in-8, 384 p.

Les notions anthropologiques de l'A. T. contiennent-elles une originalité par rapport à des notions élaborées au sein des religions antiques proche-orientales au milieu desquelles a vécu Israël ? Ou encore, l' A. T. a-t-il repris les termes du contexte dans lequel il a vécu, mais pour en changer radicalement le sens, en fonction de la révélation ? Pour répondre à cette question, D. L. fait une étude comparative de *rûach* et *bâsâr* et essaie de situer *nèphèsh* par rapport à ces notions ; ces trois termes expriment les notions centrales de l'anthropologie biblique ; l'A. considère le présent travail sur *rûach* comme la continuation de celui qu'il a fait paraître aux mêmes éditions en 1959 sur *nèphèsh*. L'ouvrage procède par ordre chronologique : les plus vieux textes (avant Amos), l'essor du grand prophétisme, le renouveau deutéronomique, l'exil, le judaïsme ancien. Si la datation des écrits bibliques doit s'appuyer souvent sur des bases assez fragiles, elle est surtout délicate quand il s'agit de textes lyriques ou sapientiaux ; pour cette raison ces deux catégories ont été traitées à part. Indiquons brièvement quelques conclusions de l'ouvrage : *rûach* produit la vie du corps dans tous les sens du terme de vie (végétatif, psychologique, spirituel) ; *rûach* est « don de Dieu » ; ce n'est pas une entité, mais un mode d'être, une « dépendance relationnelle » (p. 357) de l'homme vis-à-vis de Dieu, ou encore « l'organe religieux » (p. 358) de l'homme ; il n'y a pas de limite très stricte entre l'esprit de Dieu et esprit de l'homme pas plus qu'entre souffle (vivifiant) de Dieu et souffle (vivifié) de l'homme ; concernant Dieu, notre terme exprime la grâce vivifiante, mais appliqué à l'homme, au contraire, il concerne la réalité vivifiée à tous les niveaux ; si les plus vieux textes se servaient de ce terme selon les significations vraisemblablement ambiantes pour désigner l'homme, pour autant la révélation de Yahweh n'était pas sans prise sur eux ; il faut considérer comme un seul mouvement l'action de l'Esprit à la création et après le déluge, l'inspiration prophétique et les promesses de l'effusion eschatologique de l'Esprit.

M. V. d. H.

P. Grelot. — Sens chrétien de l'Ancien Testament. (Bibliothèque de Théologie, Série I, vol. 3). Paris-Tournai, Desclée, 1962 ; in-8, XII-540 p.

— **La Bible, parole de Dieu.** (même coll., Série I, vol. 5). 1965 ; in-8, VIII-418 p.

Le premier ouvrage est un traité sur l'A. T. destiné à entrer harmonieusement dans l'ensemble de la théologie dogmatique. « Trop de controverses pénibles autour de la critique biblique et de sa valeur, des figures du Christ dans l'A. T. et de leur place en théologie chrétienne, ont pour cause profonde l'absence de ce traité, qui permettrait de mettre chaque chose à sa place » (Préface p. V). La première partie de l'ouvrage montre comment le problème de la valeur de l'A. T. pour le chrétien a été soulevé tout le long de l'histoire de l'Église : N. T., âge patristique, moyen âge, contre-réforme, époque moderne ; cette dernière peut se vanter d'un renouveau patristique, exégétique et liturgique, mais doit aussi affronter des dangers nouveaux comme par ex. la conception matérialiste de l'histoire. La seconde partie contient le traité proprement dit ; l'A. y examine successivement l' A. T. dans le dessein du Salut, l'A. T. et le Mystère du Christ, l' A. T. considéré comme Loi, comme Histoire, comme Promesse ; on y trouvera des analyses très développées des notions de salut et d'histoire sainte et surtout un examen approfondi de la notion déjà ancienne (cfr Thomas d'Aquin) de la foi au Christ dans l' A. T. En conclusion, la troisième partie de l'ouvrage essaie de préciser la pluralité des sens scripturaires ; l' A. distingue d'abord entre le sens des textes qui est du ressort de l'exégèse, et le sens des choses qui est du ressort de la théologie ; chacun de ces deux sens peut être considéré dans la perspective de l'A. T. (suivant la lettre de l'Écriture) ou dans la perspective du N. T. (suivant l'esprit de l'Écriture) ; ainsi par ex. le sens typique (qui peut être « christique » ou bien « ecclésial » ou encore tropologique ou enfin eschatologique) est à classer parmi les sens des choses de la Bible ; le sens des textes bibliques est appelé aussi sens littéraire et il se subdivise en sens littéral et sens plénier.

Le second ouvrage est une introduction théologique à l'Écriture sainte. En se plaçant au point de vue de la théologie, l'A. ne néglige pas pour autant les soucis propres de l'exégèse ; il veut tenir compte aussi des liens entre l'Écriture et la pastorale, tels qu'ils se manifestent dans la liturgie, la catéchèse et l'apologétique. La première partie traite de l'Écriture sainte en elle-même ; comme dans les autres traités de l'Écriture sainte on y trouvera les questions classiques de l'inspiration, l'inerrance, le canon, etc., mais elles sont mises dans un cadre plus large grâce au chap. I qui traite des rapports entre la Parole de Dieu et l'Écriture sainte : Parole de Dieu et Peuple de Dieu, Parole de Dieu et ses canaux de transmission, l'Église devant la Parole de Dieu (Écriture et Tradition). La seconde partie est consacrée à l'interprétation de l'Écriture sainte. Les questions déjà abordées dans l'ouvrage que nous avons analysé en premier lieu, sont reprises ici sous un angle plus large. Toutefois l'A. a su éviter assez bien les répétitions. Un premier chapitre décrit l'histoire du problème de l'herméneutique biblique (y compris chez les protestants). Le chapitre suivant parle du sens des choses dans la Bible et le dernier du sens des

textes. L'A. souhaite que l'unité ancienne entre la théologie, la pastorale et l'exégèse puisse être restaurée en fonction de l'Écriture sainte. Certes, les spécialisations nécessaires excluent que les trois branches soient exercées par les mêmes personnes, mais d'autre part, exégètes, théologiens et pasteurs sont attelés à une tâche unique : apporter la Parole de Dieu aux hommes ; ils peuvent et doivent s'aider mutuellement dans le ministère de la Parole.

M. V. d. H.

Josef Andreas Jungmann S. J. — Die Stellung Christi in liturgischen Gebet. (Liturgie wissenschaftliche Quellen und Forschungen 19/20), 2e éd. Munster, Aschendorff, 1962 ; in-8, XXIV + XVI-256 p DM 23, 50.

Trente sept ans après sa première publication, ce livre fondamental sur les rapports entre la prière liturgique et le développement christologique n'a rien perdu de son intérêt. La présente édition est la reproduction anastatique de la première, augmentée d'un supplément de XXIV pages où J. prend position sur les résultats des recherches entreprises depuis lors. Grâce aux études récentes, la spiritualité orientale et plus spécialement byzantine a pu être mise mieux en lumière ; pour les affirmations du VIe ch. de la deuxième partie, on peut maintenant se référer au nouveau livre de Schulz, *Die byzantinische Liturgie* qui vient de paraître.

A. D.

Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios. Herausgegeben und erläutert von Hermann Dörries, Erich Klostermann, Matthias Kroger (Patristische Texte und Studien, 4). Berlin, Walter de Gruyter, 1964 ; In-8, LXVIII-342 p.

Neue Homilien des Makarius/Symeon, I. Aus Typus III. Herausgegeben von Erich Klostermann und Heinz Berthold (Texte und Untersuchungen, 72). Berlin, Akademie-Verlag, 1961 ; in-8, XXVIII-178 p.

Une collection d'écrits à tendances messaliennes modérées était connue depuis longtemps en Occident, et elle l'était sous le nom de Macaire l'Égyptien († c. 390). La P. G. 34 en contient quelques lettres, des prières, les cinquante Homélies spirituelles et sept opuscules. Peu à peu, grâce surtout aux recherches de Dörries et de Klostermann d'autres mss — en différentes langues orientales — ont été découverts. On devait se trouver devant un *corpus* qui, à travers tout l'Orient chrétien, a dû être très répandu. Les collections n'ont pas toujours les mêmes écrits, lesquels sont disposés dans un ordre différent et constituent des compilations byzantines. Un ouvrage fondamental de Dörries (Hermann Dörries, *Symeon von Mesopotamien. Die Ueberlieferung der messalianischen « Makarios »-Schriften*, *T U* 55, 1, Leipzig, 1941) étudiait les relations des différentes collections entre elles. Depuis lors la découverte d'autres mss a fait distinguer parmi tous les textes grecs trois types de tradition textuelle. Un de ces types est la collection des 50 homélies (type II), qui vient d'être rééditée d'après neuf mss. Le texte en est considérablement différent de celui de

Migne, qui était fait d'après deux mss de Paris. Outre l'apparat critique, on trouve au bas des pages une explication idéologique en référence à d'autres textes du Ps. Macaire. Peu avant, avaient paru en édition provisoire quelques homélies d'un autre type, le type III, contenant 28 numéros choisis dans les trois mss qui constituent ce type. Ce sont surtout ces textes grecs qui n'étaient pas encore connus ou connus seulement en version arabe. Un deuxième volume dans la série présentera des textes inconnus du type I. Avec la publication de tous le *corpus* macarien on aura en main un chaînon extrêmement précieux pour l'histoire de toute la spiritualité orientale, surtout byzantine.

E. D.

Ernst Dassmann — Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand. (Münsterische Beiträge zur Theologie, 29), Münster, Aschendorff, 1965 ; in-8, XIII-318 p., DM 49.

Tous les ouvrages fondamentaux sur S. Ambroise ont étudié celui-ci en tant que politicien ou comme théologien. Voici finalement une thèse de doctorat qui étudie d'une manière exhaustive la *spiritualité* de ce grand pasteur de l'Église milanaise, pour laquelle les articles de Karl Baus constituaient un premier relevé. Suivant la méthode historico-génétique, E. D. retrace l'évolution de la spiritualité de S. Ambroise, qu'il subdivise en deux grandes parties : la première embrasse les premières œuvres exégétiques et les écrits dogmatiques, la seconde débute avec la « découverte » du Cantique des cantiques et les écrits tardifs. Cette division se baserait suivant l'A. non pas sur des ruptures marquées dans l'évolution spirituelle même du saint, mais provient de ce que la spiritualité marquée par sa théologie postérieure se distingue réellement de la dominante philosophique des premiers écrits et des écrits dogmatiques. A partir de 385/87 où le saint se met à la suite d'Origène, Ambroise découvre le Cantique des Cantiques et entre en dialogue avec le néo-platonisme. Ces considérations internes conduisent E. D. à classer (p. 137, note 6) le *De Virginitate* parmi les écrits tardifs, et confirme ainsi le résultat des études historico-philologiques de Wilbrand (H. J. B. XLI, 1921, 117) contre l'opinion de Palanque. Le *De Sacramentis* (p. 161, note 164) n'est pas pris en considération, son attribution à S. Ambroise étant à nouveau controversée (Chr. Mohrmann ; Gamber, dont il ne cite ici que le premier article paru en 1958 dans *Ostk. St.*). Cette étude, qui exploite à fond les écrits ambrosiens, et l'immense bibliographie afférente, nous donne ainsi une nouvelle image de ce Père de l'Église dont on ne saurait oublier la grandeur spirituelle indépendamment de sa position dans la politique de l'empire.

A. D.

Peter Fraenkel. — Testimonia Patrum. The Function of the Patristic Argument in the Theology of Philip Melanchton. (Travaux d'Humanisme et Renaissance, XLVI). Genève, Droz, 1961 ; in-4, 382 p. 50 Fr.

Cet ouvrage important et remarquable par une grande érudition, une extraordinaire richesse de documentation et l'examen presque

exhaustif des sources, analyse la valeur et la fonction de l'argument tiré des Pères de l'Église dans la théologie mélanchtonienne. La première partie, intitulée : L'appel aux Pères, donne d'abord un aperçu sur le rôle de la tradition dans l'argumentation théologique de M. tout au long de sa carrière, où ce rôle est resté « substantiellement le même » (29). Un très beau chapitre décrit ensuite la conception mélanchtonienne de l'histoire du salut ou de l'Église, se déroulant selon des lois structurelles tantôt en s'approchant tantôt en s'éloignant de la vérité, laquelle est cependant toujours soutenue au moins par une minorité. On notera le jugement extrêmement sévère sur Origène (38, 82, 86) : *Depravat Paulum Origenes* (226) et : *Origenes nimium philosophatur* (30, note). Pour Grégoire de Nazianze M. avait au contraire une estime particulière (36, 19-21) ; il l'a traduit et édité, notemment la première *Oratio contra Eunomium* (20). (Nous citons ces endroits, parce que, en l'absence de tout index, ils seront difficiles à retrouver). Ces lois structurelles de l'histoire ne sont autres que les éternelles « luttes entre Dieu et Satan » : Their battles are fundamentally all alike, to whatever period of history they belong » (113), ce qui rend cette vision de l'histoire étrangement immobile. Cet immobilisme nous le retrouvons dans sa conception originale de la *visibilité* de l'Église, qui s'identifie pour M. avec une *continuité doctrinale* (127) et non pas avec une continuité de structure. L'Église est visible non pas comme organisme politique ou social, mais comme « école » ou « académie » (125s.), où toujours la même doctrine est transmise de maître à disciple. Or cette continuité doctrinale exige d'après M. une certaine identité d'expression, ce qui le faisait souvent répéter la même chose : *Philippus canit eandem cantilenam* (145). Le quatrième chapitre traite des différentes formes ou méthodes, dont M. a revêtu son argumentation à partir de la tradition. Il y a chez M. une ambiguité constante dans sa valorisation de la tradition, des Symboles, des Conciles, des Pères etc., que l'A. relève souvent (150, 223 etc.), mais dans laquelle il voit surtout l'indice d'une pensée nuancée. En effet d'une part l'Écriture apparaît — entièrement dans la ligne de la *Sola Scriptura* — comme la norme d'interprétation de la tradition et c'est *elle* la seule et unique source de certitude (225-227), d'autre part c'est la continuité de la doctrine, qui authentifie et confirme l'interprétation de l'Écriture : « They appeal to Scripture only and the appeal to it as antiquity and through antiquity are ultimately identical » (224). L'A. signale une ambiguité analogue dans la deuxième partie de son livre intitulée « la critique des Pères » : d'une part, au nom de la Bible une attitude « sélective » vis à vis de la doctrine patristique, d'autre part » a total claim to the support of the Fathers ». Au fond M. ne pose pas le « problème critique » d'une vraie différence — peut-être provisoire, mais très *réelle* — entre l'Écriture et la Tradition. Toute son argumentation suppose toujours *d'avance*, que les deux ne se contredisent pas. Cette confiance naïve ou pré-critique dans une solution « éternellement existante » enlève au problème la *tension* qu'il s'agit justement de soutenir. Pour M., Écriture et Tradition sont identiques mais le dernier mot revient à l'Écriture (d'après l'interprétation de F.). Cette solution — celle de beaucoup de théologiens dans les deux camps — reste théorique ou devient concrètement unilatérale : simples variantes de l'immobilisme.

S. B.

Pierre-Yves Emery. — « Habiter ensemble en frères tous ensemble ». Les psaumes et l'unité de l'Église selon saint Augustin. Les Presses de Taizé, 1965 ; in-8, 184 p.

Ce petit livre nous ramène à la méditation des Écritures sous la conduite d'un des plus grands des Pères de l'Église. Il a comme but avant tout de faire œuvre œcuménique : tout d'abord par la collaboration avec des aides d'autres confessions, ensuite par le recours à la prière psalmodique, considérée ici comme une prière pour l'unité, où l'on retrouve, sous les commentaires d'Augustin, les préoccupations de la rupture avec les Donatistes et la passion de la réconciliation chrétienne. La lecture fatigue un peu à la longue mais ce livre est fait pour être ouvert beaucoup de fois, et supporte volontiers les interruptions et des parenthèses.

O. R.

F. Combaluzier C. M. — Sacramentaires de Bergame et d'Ariberto, Table des matières. Index des formules (Instruments Patristica, v). Abbaye de Steenbrugge et La Haye, Nijhoff, 1962 ; in-8 ; 113 p.

La récente édition du *Bergomense* par Paredi ne contenant qu'un *index sanctorum* et les tables de concordance de G. Fassi entre les sacramentaires romains et ambrosiens, le présent travail sera fort utile aux liturgistes, ne fût-ce que par la liste des *incipit* et des *desinit*. Ces tables renvoient aussi au sacramentaire d'Ariberto (éd. Paredi) et indiquent les différences entre l'édition du Bergame (Paredi et Cagin). A la p. 16 n° CXXXIII il s'agit d'une *missa cotidiana*, non d'une *missa canonica* (voir Berg., éd. Paredi p. 218).

A. D.

Välsignelsens Kalk. (Predikningar och Föredrag hållna vid Kyrklig Förnyelses Kyrkodagar kring Nattvarden i Uppsala, recueillis par E. SEGELBERG, Saltsjöbaden, Bökforlaget Kyrkligt Forum 1961, in-8, 265 p.

Himmelrikets Nycklar. (Predikningar och Föredrag hållna vid Kyrklig Förnyelses Kyrkodagar kring Bikten och Själavråden i Uppsala, Ibid., 1962, 368 p.

Livets Ord. (Predikningar och Föredrag hållna vid Kyrklig Förnyelses Kyrkodagar kring Guds Ord i Uppsala, 1964) Ibid., 1964, 315 p.

Chacun de ces trois livres contient en entier ou en partie les différents sermons et conférences tenus à Uppsala par le mouvement « Kyrklig Förnyelse », chaque fois autour d'un thème précis.

Le sujet du premier livre est l'Eucharistie, la Messe et sa revalorisation dans l'Église de Suède. En raison du problème qui se pose actuellement dans notre Église, les différents exposés dogmatiques et exégétiques qui forme la base et comme la justification de tout changement éventuel dans la pratique actuelle dans l'Église de Suède apportent de la lumière. Dans la partie dogmatique et exégétique, on explique ce qu'est la messe, tandis qu'ailleurs sont tracées sur cette base des lignes pratiques de réforme

(en références aux usages de l'Église primitive et ancienne et à ce qui a précédé immédiatement la Réforme du XVI[e] s., tout en voulant maintenir l'enrichissement qu'a apporté cette Réforme) Dans ce sens les articles les plus intéressants nous semblent celui d'Erik SEGELBERG, *Les caractéristiques de la liturgie eucharistique dans l'Église primitive* (pp. 217-231) et celui de Bengt STRÖMBERG, *Les principes du renouveau liturgique dans l'Église romaine* (pp. 233-258). En ce qui concerne le caractère sacrificiel de la messe qu'on lui découvre sur la base de l'A. et du N. T., il faut noter ceux de Bertil GÄRTNER, *L'Eucharistie et l'Agneau pascal* (pp. 27-38) de Lars HARTMAN, *L'Aspect de sacrifice de l'Eucharistie sur l'arrière-fond du N. T. et des premiers siècles* (pp. 39-52) et de Ragnar HOLTE, *La doctrine eucharistique de Luther à la lumière de l'exégèse moderne et de la patristique*, (pp. 65-90), qui montrent bien que ce caractère n'était pas nié à priori par les premiers réformateurs.

Le second livre tourne autour de la Confession et de la Pastorale. Le but de tous les auteurs est de rendre à la confession la place de valeur qui lui convient. La contribution de Lars HARTMAN montre dans l'Église l' « Ursakrament », parce qu'institution divine de salut. Elle l'est dans le même sens que le Christ qui vit et agit par elle et à travers elle. Il est donc normal qu'on ne puisse aller au Christ que par elle, et qu'elle possède à cause de cela un pouvoir spirituel, le « pouvoir des clés », s'exercant d'une manière toute spéciale dans et par la confession. Ce point de vue a toujours été considéré comme le vrai point de vue évangélique et luthérien. Ainsi Ragnar HOLTE, *Confession et absolution selon les livres symboliques luthériens*) (pp. 189-206) et Ingemar ÖBERG, *Confession et pouvoir disciplinaire selon Luther* (pp. 207-222). La position de la confession individuelle et auriculaire, peu en faveur dans l'Église de Suède, s'explique en grande partie par l'attitude plutôt négative du grand réformateur suédois que fut Olaus Petri. Cependant elle n'a jamais complétement disparu et elle a connu de temps à autre un regain de faveur, comme le montre bien l'intéressant article de Carl MARTLING, *La tradition suédoise de la cure d'âme* (pp. 107-122) et de Lars LINDHAGEN, *La cessation de la confession et sa reprise dans notre temps* (pp. 123-130). Une confrontation avec la pratique de la confession dans d'autres Églises est rendu possible par les articles d'un Orthodoxe (Mgr Emilianos TIMIADIS), d'un anglican et d'un vieux-catholique. La dernière partie s'occupe surtout de la pastorale pratique et compte elle aussi des contributions de valeur, comme par ex. celles de Olov HARTMAN, *Ce qu'on exige d'un prêtre comme pasteur d'âmes* (pp. 259-270) et de Sven KROON, *Confession et psychothérapie* (pp. 349-368), où sont traités les exigences auxquelles doit répondre un vrai pasteur d'âmes et les ressemblances et différences entre la confession et la psychothérapie.

Le troisième livre enfin traite de la Parole de Dieu, de la « Parole de vie ». La base et le fondement est le Christ, Parole de Dieu incarnée et devenue chair, selon Birger GERHARDSSON, *Le Christ comme la Parole*, (pp. 21-34). Cette Parole est, en tant que contenue dans les Écritures, une puissance apte à agir sur l'homme et donc un vrai moyen de salut et de grâce. C'est Biörn FJÄRSTEDT, *En ce qui concerne le problème de la tradition dans le N. T. et le temps immédiatement postérieur*, (pp. 51-70) qui approfondit le problème de la transmission de la Parole contenue dans

la Bible et de sa transmission jusqu'à nous. Église, Écriture et Ministère apostolique ensemble, nous garantissent « de facto » la présence du Christ historique parmi nous avec la même réalité et autorité qu'il y a presque deux mille ans. La *conception catholique concernant le sujet de la Parole de Dieu* est illustrée par le P. M. DE PAILLERETS. O. P. Milite en faveur la liturgie de la Parole, Jan LUNDQVIST, *Bible et Liturgie*, (pp. 149-162). Un intéressant problème, qu'on ne rencontrait guère dans notre Église est celui des prédicateurs laïcs qui sont un fruit des différents « Réveils » que l'Église de Suède a connu comme les autres Églises protestantes. Ce problème est traité par Engelbert BYSTRÖM dans *Le prêtre et le problème de la concession (venia concionnandi)* (pp. 175-186), suivi par Olle FRIBERG, *Vue d'un laïc sur l'institution de la « venia »*, (pp. 187-192). La partie homilétique enfin donne à plusieurs auteurs l'occasion de traiter des différents genres de sermons de circonstance comme ceux de baptême, de mariage, d'enterrement etc., tandis qu'Olov HARTMAN, *Le trait pastoral dans la prédication*, (pp. 291-304) souligne le fait que le prédicateur se doit de faire un grand effort, non seulement pour rendre le texte sacré compréhensible en lui-même, mais encore pour en faire un message qui parle aux hommes d'aujourd'hui de manière à les confronter avec la Parole vivante, le Christ historique, Jésus le Sauveur. La lecture de ces trois livres montre qu'une étude objective et sereine du même sujet ainsi que les mêmes préoccupations ecclésiales sont éminemment aptes à favoriser la compréhension et le rapprochement entre chrétiens séparés.

J-B. v. d. H.

Bernard Wigan. — The Liturgy in English, Londres, Oxford University Press, 1962, in-8, 250 p., 42 /-

La liturgie eucharistique de 1662, toute proche de celle élaborée par Cranmer en 1552 continue de jouer un rôle important dans l'anglicanisme, mais, déjà aux XVII[e] et XVIII[e] siècles, une révision avait eu lieu en Écosse, et depuis une cinquantaine d'années de nouveaux textes liturgiques se sont multipliés dans les provinces de la communion anglicane. On appréciera beaucoup d'avoir ainsi tous ces textes réunis avec un soin méticuleux. On est frappé du fait que toutes ces liturgies demeurent fondamentalement des révisions de la première liturgie, plus conservatrice, de 1549. Celle-ci se trouve cependant modifiée en deux directions : direction orientale, par l'adjonction d'une épiclèse après l'anamnèse, sur le modèle de la liturgie écossaise (1764) : Écosse, 1929 ; Amérique, 1928 ; Angleterre, 1928 ; Afrique du Sud, enfin Ceylan et Indes. Direction occidentale (romaine), du fait de l'absence de cette épiclèse et en raison d'une formule d'oblation qui se rapproche de celle du canon romain (dernier phénomène que l'on retrouve aussi en Afrique du Sud). Il faut citer ici l'Afrique tropicale (Rhodésie, Nyassaland, Zanzibar), l'Extrême Orient (Japon et Corée, en ce dernier cas avec toutes les croix du canon !) enfin les Indes Occidentales. La liturgie canadienne est difficile à classer. Certaines de ces liturgies ont retrouvé la fraction à la place traditionnelle. Dans plusieurs cas, un élargissement de l'action de grâce a été réalisé par de brèves références à la création et à l'incarnation, ou, comme à Ceylan par la reprise de développements orientaux. Seule la liturgie de Bombay,

de type oriental prononcé, n'à plus rien gardé de Cranmerien. A cette lumière, le nouveau projet qui vient d'être publié par la commission liturgique anglaise, et qui, pas plus que la nouvelle « liturgie pour l'Afrique » n'a pu être publiée ici, ne reprend rien à 1549 et évacue la phraséologie anglicane. Il apparaît de type « romain », avec un large écho d'Hippolyte, mais sans épiclèse et même sans prière pour la communion. Suivent les liturgies presbytérienne (*Directory*, et 1929) congrégationaliste, et le service de la C S I.

H. M.

Lehrgespräch über das Heilige Abendmahl. Stimmen und Studien zu den Arnoldshainer Thesen. Ed. par Gottfried NIEMEIER. Munich, Kaiser, 1961 ; in-8, 346 p.

Dr. W. L. Boelens S. J. — Die Arnoldshainer Abendmahlsthesen. Die Suche nach einem Abendmahlskonsens in der evangelischen Kirche in Deutschland 1947-1957 und eine Würdigung aus katholischer Sicht. Assen, Van Gorcum & Comp. N. V., 1964 ; in-8, 393 p.

Albrecht Peters. — Realpräsenz. Luthers Zeugnis von Christi Gegenwart im Abendmahl. Berlin, Lutherisches Verlagshaus, 1960 ; in-8, 211 p.

Kirche und Abendmahl. Studien und Dokumente zur Frage der Abendmahlsgemeinschaft im Luthertum. Éd. par Vilmos VAJTA. Berlin et Hambourg, Lutherisches Verlagshaus, 1963 ; in-8, 348 p.

Reinhold Koch. — Erbe und Auftrag. Das Abendmahlsgespräch in der Theologie des 20. Jahrhunderts. Munich, Kaiser, 1957 ; in-8, 163 p.

Die Eucharistie im Verständnis der Konfessionen. Éd. par Thomas SARTORY. Recklinghausen, Paulus Verlag, 1961 ; in-8, 463 p.

En 1957 furent publiées les Thèses d'Arnoldshain sur la Sainte-Cène, un événement œcuménique de toute première importance (Cfr D. N. EGENDER, *Vers une doctrine eucharistique commune dans la théologie protestante d'Allemagne*, dans *Irénikon* 1959, 165-177). En effet, ces thèses reflétèrent une certaine convergence dans les tendances actuelles de la réflexion théologique protestante concernant une matière très controversée depuis les origines de la Réforme. Les huit thèses, sans former un exposé exhaustif sur la doctrine de la Cène, entendaient pourtant exprimer l'essentiel sur la nature, le don et la réception de l'Eucharistie. On y trouve des préoccupations semblables à celles de la théologie catholique contemporaine qui, en élargissant les étroites limites d'une conceptualité excessive, redécouvre l'immense richesse sotériologique et pascale du mystère central de la vie de l'Église. Nous groupons ici quelques livres qu'on consultera avec utilité au sujet de ces questions :

Le volume édité par Gottfried NIEMEIER offre une documentation substantielle en rapport avec les Thèses (dont les textes français et anglais se trouvent aux pages 330-334). L'ouvrage rassemble un certain nombre de prises de position collectives, ecclésiastiques ou académiques, ainsi que plusieurs réactions individuelles venant de la part de quelques théologiens

et exégètes. L'ensemble se termine par des « échos œcuméniques » et une bibliographie concernant les problèmes en question.

L'ouvrage du Dr. Wim BOELENS donne un exposé détaillé de tout ce qui se rapporte aux Thèses, leur contexte historique et les sessions d'étude qui ont préparé leur formation définitive (chap. I). Suit un examen approfondi de leur contenu (II). Les chapitres III et IV analysent respectivement les doctrines eucharistiques de Luther et Calvin, tandis que le chapitre V établit une confrontation de ces doctrines avec les Thèses d'Arnoldshain. Le chap. VI, enfin, envisage ces mêmes thèses du point de vue de la doctrine catholique. L'étude rendra certainement de bons services dans le dialogue d'aujourd'hui autour du mystère eucharistique. Mais, tout en le citant plusieurs fois, l'A., à notre avis, aurait dû faire davantage son profit de l'étude du Dr. Albrecht PETERS sur la présence réelle chez Luther, étude qui mérite une attention particulière. Elle est très révélatrice pour ce qui concerne l'anthropologie du Réformateur, où l'unité de la personne humaine, corps et âme, est fortement mise en valeur. Dans un chapitre final l'A. fait saisir combien les Thèses d'Arnoldshain sont encore loin d'honorer comme il faut et dans tous ses aspects la doctrine de Luther sur la présence eucharistique. La première partie de ce volume montre comment l'interprétation de Luther au XIX[e] siècle a introduit dans la pensée du réformateur une dichotomie qui est loin de rendre justice à l'ensemble de ses conceptions dans ce domaine, conceptions qui rejoignent de près les notions patristiques. A mentionner ici également l'ouvrage de Reinhold KOCH, *Erbe und Auftrag*, qui fait voir comment la théologie protestante de notre siècle redécouvre peu à peu le réalisme biblique quant à la doctrine eucharistique et qu'ainsi s'ouvrent des perspectives vers une *concordia de Coena Domini* parmi les Églises issues de la Réforme. Un accord encore plus vaste est visé par le recueil édité grâce aux soins de Thomas SARTORY, *Die Eucharistie im Verständnis der Konfessionen*. Une section considérable en est consacrée aux thèses d'Arnoldshain, avec, du côté catholique, une contribution du Dr. Gertrude REIDICK, *Zur Diskussion über die Arnoldshainer Abendmahlsthesen* (285-329).

Le recueil de textes édité par le Dr. Vilmos VAJTA contient de nombreux documents concernant la question de l'intercommunion dans le luthéranisme en Allemagne, dans les pays scandinaves et en Amérique. Cette documentation intéressante est introduite respectivement par Johannes Meister, Carl-Henrik Lyttkens et Fred. W. Meuser. Le Dr. Vajta conclut l'ensemble par une étude intitulée *L'Unité de l'Église et la célébration de la sainte Cène*. A partir de la situation actuelle, l'A relève les différents problèmes qui se posent aux Églises luthériennes et même au-delà. De l'ecclésiologie luthérienne il dégage quelques suggestions en vue d'une solution. — Tous ces ouvrages témoignent du grand souci actuel dans toutes les Églises pour que le *Sacramentum unitatis* par excellence puisse être le ferment unissant tous les disciples du Christ dans l'acte rédempteur de leur commun Seigneur et Sauveur. T. S.

Wilhelm Stählin. — Symbolon. I. Vom gleichnishaften Denken. II. Erkenntnisse und Betrachtungen. Stuttgart, Evangelisches Verlags werk, 1958 et 1963 ; in-8, 515 et 361 p.

Robert Grosche. — Et intra et extra. Theologische Aufsätze. Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1958 ; in-8, 340 p.

Oepke Noordmans. — Das Evangelium des Geistes. Avec une introduction du Professeur Dr. K. H. Miskotte. Zurich, EVZ-Verlag, 1960 ; in-8, 196 p.

Trois recueils d'écrits de trois théologiens de différente provenance confessionnelle, l'un luthérien, l'autre catholique, le troisième réformé, mais tous les trois ayant attiré en leur temps — leur activité principale se déployait entre les deux guerres et encore loin au-delà — une attention bien significative par l'allure œcuménique, dialogante de leur réflexion théologique. En mettant ici ensemble ces trois ouvrages, nous voudrions symboliser en une certaine manière la confrontation théologique si fructueuse qui depuis 30-40 ans a préparé peu à peu l'ère nouvelle que nous vivons aujourd'hui. Robert Grosche, dans la première étude du recueil de ses travaux, sur la théologie et la pastorale dans le catholicisme allemand de notre époque, expose avec l'expérience vécue d'un *insider*, l'évolution si captivante de la théologie contemporaine qui est devenue une théologie vivante par le fait qu'elle s'est laissé interroger par la vie, par la vie dans l'Église et dans le monde, et qu'elle s'est montrée prête à donner une réponse aux questions posées à elle, « réponse dont elle sait qu'elle pourra être donnée encore mieux demain » (p. 19). Les textes rassemblés de ce courageux pionnier catholique en théologie œcuménique (on sait qu'il est le fondateur de la revue *Catholica*, actuellement l'organe du *Johannes Möhler-Institut* de Paderborn) conservent encore à présent leur verve de stimulant et de nouvelle orientation.

Les deux volumes d'écrits de l'évêque luthérien Wilhelm Stählin ont également une grande valeur œcuménique. La caractéristique commune des trois auteurs ici recensés est qu'ils ont été pleinement engagés dans le ministère pastoral. Le Dr. Stählin, en particulier, apparaît à travers ces pages comme un pasteur très inspiré, à l'affût de la moindre occasion pour renouveler le message chrétien. Ses études et méditations bibliques, liturgiques et dogmatiques sont étonnamment neuves et enrichissantes. Pour connaître l'homme, il suffira de lire le discours prononcé devant le Synode extraordinaire d'Oldenburg en octobre 1945 et intitulé *Labourez à neuf !* (*Pflüget ein Neues*) : « Du point de vue théologique, y lit-on, nous nous trouvons à un grand tournant et aucune branche de l'Église chrétienne ne peut et n'a le droit de protéger ses traditions contre ce tournant » (p. 242). Il y a dans ce discours un bel éloge de l'évêque anglican George A. Bell de Chichester, autre ouvrier œcuménique de la première heure. On ne s'étonnera pas de l'amitié de ces deux grands chrétiens que les événements extérieurs des conflits internationaux n'ont pas pu séparer, bien au contraire.

Le troisième recueil, traduit du néerlandais, est du théologien réformé hollandais Oepke Noordmans (1871-1956), qui dans son pays a contribué beaucoup à stimuler la pensée théologique protestante, sous l'influence indéniable de l'œuvre de Karl Barth. Dans le livre *Das Evangelium des Geistes* se révèle toute sa pneumatologie révolutionnaire (« Paul vient, Pierre s'en va »), avec ses conséquences un peu déconcertantes pour l'ecclésiologie et la liturgie, pour la notion de l'apostolicité ou pour celle du sacre-

ment-mystère. L'ensemble ne constitue aucunement un système dogmatique mais se présente plutôt sous forme d'aphorismes et de courtes considérations sur l'Écriture (entre autres une vingtaine de méditations sur l'« Apôtre de l'Esprit », c'est-à-dire saint Paul). Avec l'auteur de l'Introduction, le professeur *Miskotte*, de Leyde, lui-même réformé, nous préférons écouter certains accents plutôt que d'émettre des remarques critiques. D'autant plus que justement aujourd'hui les esprits sont davantage sensibilisés à ces valeurs et sauront y donner plus facilement les justes dimensions.

T. S.

Gottes dienst-Menschendienst (Hommage à Eduard THURNEYSEN). Zurich, Evangelischer Verlag, 1958 ; in-8, 350 p.

Stat Crux dum volvitur orbis (Hommage à D. Hanns LILJE). Berlin Lutherisches Verlaghaus, 1959 ; in-8, 237 p.

Vitae et Veritati (Hommage à Karl ADAM). Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1956 ; in-8, 203 p.

Ajoutons aux recueils précédents ces trois-ci, où il s'agit d'études d'origines diverses, écrites en honneur de trois autres théologiens bien connus. La première moitié de l'ouvrage dédié à Eduard THURNEYSEN est occupée par la correspondance des années 1921-1925 entre celui-ci et son ami et compagnon de combat Karl Barth. Lecture fort attrayante et divertissante. Le reste du volume contient des articles d'ordre pastoral et exégétique (Richard SIEBECK, John E. STAEHELIN, Walter LÜTHI, Joh. HAMEL, Wilhelm VISCHER, Gottlob SPÖRRI, Roland DE PURY, Ruth SPEISER) et une bibliographie des *opera omnia* par Marguerite THURNEYSEN.

L'Hommage à D. Hanns LILJE, évêque luthérien de Hanovre et Abbé de Loccum, rassemble quelques études sur la pensée de Luther (Erich FASCHER, Paul ALTHAUS, Kurth D. SCHMIDT) et d'autres d'ordre exégétique (Otto EISSFELDT, Karl H. RENGSTORF, Hans WENSCHKEWITZ, Hermann SCHUSTER). Dans le recueil Thurneysen on trouve des réflexions de J. HAMEL sur la *Prédication de l'Évangile dans un monde marxiste*. Dans celui-ci, Friedrich DELEKAT consacre une étude au *Concept et problème de l'athéisme politique chez Karl Marx*. D'autres contributions sont de : J. BODENSIECK, H. DÖRRIES, H. W. GENSICHEN, E. SOMMERLATH, W. HOLSTEN, G. HOFFMANN, K. JANSSEN, E. STEINWAND, C. MAHRENHOLZ et P. KAWERAU. Ce dernier écrit quelques pages fort intéressantes sur l'histoire du christianisme en Asie.

Dans le troisième *Festschrift*, dédiée à Karl ADAM, qui en octobre de cette année célèbre ses quatre-vingts dix ans, signalons : F. HOFFMANN, *Die Kirche bei Clemens von Alexandrien* ; F. STEGMÜLLER, *Bonacursius Contra Graecos. Ein Beitrag zur Kontroverstheologie des XIII. Jahrhunderts* ; H. FRIES, *J. H. Newmans Beitrag zum Verständnis der Tradition*. Les autres auteurs sont : Joh. STELZENBERGER, M. SCHMAUS, A. AUER, J. MÖLLER, H. FLATTEN et K. A. FINK.

T. S.

L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au P. Henri DE LUBAC. Paris, Aubier, 1963 ; in-8, 3 vol., 380 + 324 + 364 p.

Plus de 70 savants et spécialistes se sont concertés pour offrir au P. de Lubac, à l'occasion de son cinquantième anniversaire de vie religieuse, trois volumes de *Mélanges*, groupés en sept sections, celles auxquelles le P. de Lubac a le plus étendu ses recherches durant sa longue carrière d'érudit et de penseur : Exégèse, Patristique, Histoire (du moyen âge au siècle des lumières), Rencontre des religions, Connaissance de Dieu, Mystère du Christ, Méthode et programme, ces trois derniers titres détaillant le tome III intitulé « Perspectives d'aujourd'hui ». Aucune de ces études n'est en-dessous de son niveau, mais toutes laissent percer l'attention qu'a prêtée chaque auteur à s'y maintenir, en raison de l'élévation de pensée du maître que l'on voulait fêter. Carrière jubilaire étonnante, dont nous pouvons suivre la trace grâce à une bibliographie minutieuse établie à la fin du III[e] volume. A côté d'une trentaine de noms de ses confrères, figurent des religieux d'autres ordres, des professeurs d'université et de séminaire, des académiciens et des membres de l'Institut. On ne peut songer à détailler cette nomenclature. Les dernières préoccupations du jubilaire, celles du moins dont témoignent ses derniers ouvrages sur les penseurs contemporains et sur le P. Teilhard de Chardin, se retrouvent à beaucoup de pages, notamment au III[e] volume. Nous avons spécialement apprécié les notes que le P. d'Ouince a consacrées à l'obéissance du P. Teilhard (t. III, p. 331-346), où la physionomie du grand paléontologue est retracée sous un profil révélateur.

O. R.

Jean Jacques von Allmen. — Prophétisme sacramentel. Neuf études pour le renouveau et l'unité de l'Église (Coll. de Taizé). Neufchâtel, Delachaux et Niestlé, 1964 ; in-12, 318 p.

Les neuf études de cet ouvrage convergent toutes vers le même but : faire ressortir la valeur prophétique — surtout ici eschatologique — de certains grands thèmes du christianisme, particulièrement utiles à relever en notre époque. Toutes sauf une (*La continuité de l'Esprit*, Congrès de Montréal, 1964), ont paru en différents recueils. La première, « *Pour un prophétisme* sacramentel » (dédiée à D. L. Beauduin) avait paru dans le t. II de *L'Église et les Églises* (Chevetogne 1955). D'autres (*Loyauté confessionnelle*, et *volonté œcuménique*, *Autorité pastorale*, *Services funèbres*, *ministère pastoral des femmes*, résolu négativement) dans la revue *Verbum Caro* ; celle sur *la confirmation* dans *Volkskiche* de Herisau, celle sur *le Culte* dans *Studia liturgica*. La plus remarquable nous a paru celle sur *Le remariage des divorcés d'après le Nouveau Testament* (parue seulement en suédois en 1962). L'A. y a exposé dans une I[ere] partie la théologie chrétienne du mariage comme rarement cela a été fait depuis l'époque patristique. La solution qu'il apporte dans une II[e] partie, à la question elle-même des divorcés, se range à l'opinion la plus sûre, et, de ce point de vue, elle ne donnera pas grande satisfaction à ceux qui, d'après l'interprétation d'anciens Pères reprise par la tradition orientale, recherchent le sens large (ce qui ne présume aucunement la possibilité de son appli-

cation en certains cas). Mais il reconnaît que l'Église est gravement responsable lorsqu'elle se montre trop facile dans son accord pour la consécration d'époux qui ne mesurent nullement la grandeur de leur union devant le Christ et il estime que « dans les conditions actuelles d'absence de discipline (il vise surtout ici la coutume protestante), il n'est pas certain que la pastorale ne doive chercher des aménagements de fortune, qui tiennent compte de l'impossibilité de certaines situations » (p. 196).

O. R.

Franz F. Leenhardt. — La Parole et le Buisson de feu. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1962 ; in-12, 160 p.

Petit ouvrage en six chapitres, qui recherche très œcuméniquement, et avec sagacité, la racine des divergences entre « protestants et catholiques », divergences qui sont, selon l'A., « l'écho du conflit qui opposa dès l'origine les apôtres Pierre et Paul », à savoir l'affranchissement des liens de la Loi d'une part, et d'autre part la tentation de judaïser. « Derrière Paul on voit se dresser la grande personnalité d'Abraham. Derrière Pierre, (...) Moïse » (p. 28). De cette affirmation découlent les chapitres qui traitent de la « spiritualité abrahamienne et spiritualité mosaïenne » dans l'Ancien et le Nouveau Testament, et des caractères, destinées historiques et héritages des deux spiritualités. L'A. admet que ce schématisme est nécessairement un peu forcé, mais qu'il est légitime de l'adopter comme méthode de réflexion. Il reconnaît finalement que les deux spiritualités sont complémentaires. Il a senti que sa position, au moins dans son contexte littéral, ne tenait pas assez compte de l'Orthodoxie orientale. Il s'en explique en une dernière page. Son problème, tel qu'il le voit du moins, lui permettait de réduire ainsi ses données fondamentales.

O. R.

Jean Meyendorff. — Orthodoxie et Catholicité. Paris, Éd. du Seuil, 1965 ; in-8, 164 p.

C'est encore le dialogue œcuménique qui a provoqué cette publication, fruit de nombreuses études parues déjà dans divers périodiques. Toutes ne sont pas de présentation homogène ; les unes ont un caractère scientifique, d'autres s'adressent à un public large, mais « l'unité du recueil réside dans le fait que tous les articles traitent sous une forme ou sous une autre de l'unité de l'Église » (p. 5). Il faut cependant que nous donnions au moins, le titre de chacune d'elles : I. *Sacrement et hiérarchie dans l'Église* (Du problème soulevé par Cullmann dans son « Saint Pierre » a la thèse du P. Afanassieff sur la « Cène et l'Eucharistie ») ; 2. *L'organisation ecclésiastique dans l'histoire de l'Orthodoxie* (différence fondamentale d'avec le système romain et son principe d'union hiérarchique) ; 3. *La primauté romaine dans la tradition canonique jusqu'au concile de Chalédoine* (grands centres canonisés par les Conciles, avec prestige particulier de l'Église de Rome) ; 4. *Byzance et Rome : les tentatives d'union* (point de vue d'un théologien orthodoxe, utile à confronter avec celui des historiens occidentaux) ; 5. *Tradition de l'Église et traditions humaines* (place

de l'Orthodoxie dans les cultures) ; 6. *Sommes-nous vraiment l'Église une ?* (en sous-titre : « un seul évêque dans la même ville ») ; 7. *La signification de la Réforme dans l'histoire du christianisme* (Conférence faite au Congrès de Montréal — *Faith and Order* — en 1963) ; 8. *Vatican II* (remarques d'un Orthodoxe qui ne vint cependant pas au concile). Toutes ces questions sont traitées en fonction du problème de l'unité, et de ses difficultés particulières avec l'Église romaine. Exposé ferme mais très ouvert. En somme, nous avons retiré de la lecture de ces pages, — avec lesquelles nous ne sommes pas en désaccord sur plusieurs points —, qu'une des grandes causes de divergence entre l'Orient et l'Occident est que l'Église romaine n'a pas connu de tradition ancienne quasi-apostolique qui lui eut fait reconnaître un autre siège que le sien dans le monde occidental, et que cette unité de siège a servi au développement de la primauté à partir de *Matth.* 16, 18. En Orient au contraire, la pluralité des grands sièges a toujours produit une conscience différente qui ne lui fit pas porter un jugement semblable sur le même texte, et a engendré un pluralisme de structure nullement illégitime. Cet ouvrage donne lieu à chaque page à une amorce de dialogue. Il devrait être un des premiers à mettre sur la table ronde lorsque les questions dogmatiques seront abordées dans les réunions interconfessionnelles entre catholiques et orthodoxes.

O. R.

Bernard Leeming S.J. — Les Églises à la recherche d'une seule Église. Paris, Éditions Saint-Paul, 1964 ; in-8, 344 p.

Traduction française d'un ouvrage aujourd'hui un peu dépassé, faite sur la réédition (cfr. *Irénikon* (1961 p. 419 et 1965 p. 264). Un sondage nous a montré que le français est souvent assez maladroit. Cfr. Le Verbe et les Sacrements (p. 142) ; article de *Catholicity* (p. 193) etc. La note 2 p. 166 est presque incompréhensible. « Dans le Ware » (p. 290) ; Louis Boyer (p. 11) se révèle être Charles Boyer et non Louis Bouyer ! Le P. Martelet dans son Introduction nous parle de Newbigin comme d'un évêque anglican. On trouvera néanmoins bien des précisions intéressantes sur l'œcuménisme tel qu'un esprit ouvert et informé le jugeait alors.

H. M.

John Knox. — The Early Church and the Coming Great Church. Londres, The Epworth Press, 1957 ; in-8, 160 p., 12/6.

C'est l'idée œcuménique et le souci de chercher dans le passé un modèle pour un meilleur avenir qui inspirent l'A. de cet ouvrage. Lui-même un des meilleurs connaisseurs du Nouveau Testament aux État-Unis, est bien placé pour examiner l'histoire de l'Église primitive du point de vue d'un sujet si actuel : l'union des chrétiens. Et il arrive à la conclusion que cette Église dans son sens déterminé par le Nouveau Testament, malgré la foi et la vie communes de ses membres, n'a pas réalisé l'idéal de l'union et de la paix. A la lumière de l'expérience de cette première communauté chrétienne, l'A. cherche des indications qui puissent orienter l'Église actuelle sur sa voie vers l'unité. Il conclut qu'il faut retourner à l'esprit qui avait formé l'Église apostolique et ensuite déterminer ce

qui est essentiel dans la chrétienté primitive et la chrétienté catholique qui l'a suivie ; c'est par un effort intellectuel et spirituel des catholiques et des protestants qu'on y arrivera. On retrouvera ainsi la future grande Église qui sera à la fois catholique et apostolique, sainte et une.

H. C.

Herbert Waddams. — Meeting the Orthodox Churches. Londres, SCM Press, 1964 ; in-12, 128 p.

Re-discovering Eastern Christendom. Essays in Commemoration of Dom Bede Winslow. Ed. par A. H. Armstrong et E. J. B. Fry. Londres, Darton, Longman & Todd, 1963 ; in-8, 166 p.

Les études d'information en langue anglaise sur l'Orient chrétien se multiplient ces dernières années d'une manière avantageuse. En voici encore deux qui rendront certainement d'utiles services. L'ouvrage du Canon Waddams, qui personnellement a été actif dans les relations anglicanes-orthodoxes récentes, constitue un excellent exposé, bref mais substantiel, sur l'Orthodoxie orientale, sur son passé et présent, sa doctrine et vie spirituelle, etc. Ces pages sont écrites avec sympathie, mais aussi avec un esprit critique avisé. Le chap. 8, sur l'Orthodoxie et le christianisme occidental, est particulièrement judicieux et œcuméniquement éclairant.

Le recueil publié en mémoire de Dom Bede Winslow, fondateur de la revue *Eastern Churches Quarterly* et pionnier de la première heure pour la cause de l'unité chrétienne (voir à ce propos les deux premières contributions de E. J. Barbara FRY et Donald ATTWATER), doit être également signalé pour la qualité de ses différents chapitres. L'article de l'anglican John LAWRENCE, bon connaisseur des choses russes, sur les relations entre Anglicans et Orthodoxes, ne fait aucunement double emploi avec les considérations du Canon Waddams à ce sujet mais les complète et les amplifie d'une façon heureuse et originale. Le P. Bernard LEEMING S. J. écrit sur les relations orthodoxes-catholiques en consacrant plusieurs bonnes pages à la question du *Filioque*. Précieuses aussi sont les réflexions du P. Georges FLOROVSKY sur le problème de la confrontation œcuménique et sur la nécessité de surmonter la désintégration de la tradition chrétienne en l'envisageant dans toute sa gravité. Nous devons nous contenter d'énumérer les autres contributions à ce volume dont chacune mérite l'attention : *East and West : two theologies, one faith* (Georges DEJAIFVE) ; *Edmund Bishop and the Epiclesis* (Georges EVERY) ; *Gibbon re-written : recent Trends in byzantine Studies* (J. M. HUSSEY) ; *Byzantium, Muscovite Autocracy and the Church* (Francis DVORNIK) ; *Some recent developments in the attitude of christians towards Islam* (Norman DANIEL). Irène POSNOFF écrivit pour ce recueil l'article *Russian catholics and Ecumenism in the twentieth century*. Elle y rappelle avec gratitude comment Dom Winslow lui donna une fois par écrit le consigne : « Apprenez à comprendre vos traditions religieuses, aimez-les et vivez-en », suivi de l'exhortation : « Et priez dans votre cœur la prière de Jésus ». Ces recommandations caractérisent bien l'esprit du moine à la mémoire duquel les auteurs de ce livre ont dédié leurs travaux.

T. S.

Ministère et laïcat. Les Presses de Taizé, 1964, in-8, 320 p.

Dialogue œcuménique. Les rencontres œcuméniques des Dombes. Ibid., in-8, 1964 ; in-8, 80 p.

Ces deux ouvrages, parus déjà dans la revue *Verbum Caro*, appartiennent décidément à l'« ère du dialogue ». Tandis que le second fait l'historique et le commentaire des célèbres rencontres des Dombes, qui existent depuis 1937, le premier est un ensemble de travaux de la « semaine romande de théologie pastorale » (Bossey 1964), due à l'initiative des réformés suisses, sans doute, mais à laquelle des catholiques (Congar, D. Lanne) et un Orthodoxe (N. Nissiotis) ont pris part. Il remue d'une manière très approfondie les questions historiques et théologiques relatives au ministère dans l'Église (ministère des « anciens », ministère pastoral, ministère diaconal), ainsi qu'aux fonctions des laïcs. La préface est faite par le prof. J. J. von Allmen, qui y a été lui-même de deux contributions importantes, sur les seize qui forment le volume. — Nous nous sommes rappelé, en parcourant ces pages, une intervention conciliaire qui relevait, à côté de *l'Ecclesia docens* et de *l'Ecclesia discens*, l'existence d'une *Ecclesia quaerens*. Mais cette *Ecclesia quaerens*, cette Église « en recherche » est de moins en moins confessionnalisée aujourd'hui ; l'Esprit-Saint donne à toutes les Églises un tel goût de la recherche en commun qu'elles semblent devenir, au niveau même de cette recherche, une sorte de réalité ecclésiale d'un genre nouveau inconnu jusqu'aujourd'hui, et dans lequel s'amorce vraiment l'unité.

O. R.

Maurice Villain. Introduction à l'oecuménisme. (Coll. Église vivante), Tournai, Casterman, 4e éd. 1964 ; in-8, 444 p.

— **Portrait d'un précurseur. Victor Carlhian. 1875-1959.** Paris, Desclée de Brouwer, 1965 ; in-8, 174 p.

La rapidité avec laquelle les éditions de l'*Introduction* du P. Villain se succèdent, chez un éditeur qui ne se contente généralement pas de petits tirages, est une preuve de la qualité du livre, et de l'avidité qui pousse les lecteurs à se jeter aujourd'hui sur tout ce qui concerne l'œcuménisme. L'A. bien connu dans le monde religieux comme apôtre fervent de son sujet, et dont tout l'aspect concret s'incarne en somme autour de la grande figure de l'Abbé Couturier, a réussi à introduire chaque fois dans son ouvrage des données historiques de plus en plus précises et un complément bien à jour de la littérature. De plus, à chaque édition, de nouvelles actualités viennent s'ajouter — l'œcuménisme étant essentiellement « en mouvement » — et font croître chaque fois la numérotation des pages d'une unité dans la colonne des centaines. Cette 4e édition a pour elle de situer le mouvement œcuménique au milieu du concile, et de l'insérer, après les deux premières sessions, par un récit des débats pris sur le vif. L'A. n'y fait grâce ni de détails pittoresques, ni de jugements audacieux. Gageons qu'une 5e édition sortira bientôt, portant en addition les événements œcuméniques des sessions III et IV. Le chiffre des pages dépassera alors les 500, nous réservant encore de précieuses notes cueillies à la volée.

Un tel ouvrage, tant et tant de fois remis le métier, ne peut que profiter d'améliorations toujours croissantes.

Le second ouvrage évoque, toujours autour de la personne de l'Abbé Couturier, le rôle d'un animateur discret, V. Carlhian, rôle qui s'efface souvent, sous la plume de l'A. pour faire place à des récits latéraux, presque à des digressions. Nous touchons du doigt ici une fois de plus le charisme du monde lyonnais concernant tout ce qui concerne l'unité chrétienne, dont l'intérêt allait de pair avec celui que l'on portait alors à toutes les grandes questions religieuses.

O. R.

Suzanne Martineau. — Pédagogie de l'œcuménisme. (Coll. de l'Institut Supérieur de Pastorale catéchétique), Paris, Fayard-Mame, 1965 ; in-8, 416 p.

Ce livre a le grand mérite de sortir des chemins battus. Il procède, dans une première partie, par voie d'enquêtes sur les réactions spontanées d'enfants et de jeunes, invités à donner leurs impressions sur les questions que se posent à eux-mêmes les œcuménistes, et cherche à en extraire la base d'une catéchèse œcuménique : catéchèse de redressement tout d'abord, ligne pédagogique ensuite, allant du plus connu au moins connu, d'une manière ordonnée et intelligente. Le dialogue, la Bible, le décret conciliaire sont ensuite étudiés sous cette lumière, apportant plus d'un point de vue neuf. Une seconde partie fait l'histoire de nos divisions entre chrétiens, et de nos rapprochements, taut du côté des réformés que des Orthodoxes et des catholiques. Les deux parties sont munies d'annexes copieuses, contenant plus de 150 pages de témoignages et un ensemble de documents de toutes sortes, extraits des meilleurs auteurs, de théologiens, de lettres pastorales, d'allocutions etc, qui mettent à la portée des pédagogues, pour lesquels ce livre est avant tout écrit, une foule de renseignements difficiles à rassembler. Inutile de dire que l'A. appartient lui-même à l'enseignement et s'occupe depuis longtemps d'œcuménisme. La conviction de l'actualité du problème l'a poussé à écrire ces pages.

O. R.

Semences d'Unité. Coll. « Église Vivante », Tournai, Casterman, 1965 ; in-12, 305 p.

Une intéressante série de témoignages — il y en a 27 — de chrétiens et de chrétiennes de toutes confessions sur leur vocation œcuménique. L'Avant-propos avertit que les promoteurs du recueil ont été guidés par le souci de couvrir un champ aussi large que possible non seulement de communautés chrétiennes, mais d'expériences, de tendances, de types divers, à la fois pour éviter les redites et pour mieux montrer la variété des voies de l'œcuménisme. Le nombre des contributions est donc relativement réduit, mais l'ensemble donne un tableau fort rempli et vivant de quelques aspects moins connus et d'ordre plus intime de l'œcuménisme de notre époque.

T. S.

Raniero La Valle. — Fedeltà del Concilio. Brescia, Morcelliana, 1965 ; in-8, 762 p.

Nous avons dit antérieurement (*Irénikon* 1964, p. 436-437) tout le bien qu'il fallait de l'ouvrage du même auteur intitulé *Coraggio del Concilio* et qui relatait en détail le déroulement de la IIe session du Concile. C'est la IIIe qui est racontée ici, d'après les chroniques diligentes de l'*Avvenire d'Italia* de Bologne dont l'A. est le Directeur. Les relations sont accompagnées d'articles parus durant le Concile dans le même journal, et qui donnent à l'ensemble une présentation vivante de récit au jour le jour, laquelle restera comme un des meilleurs commentaires pour les historiens futurs. Les thèmes de cette IIIe session sont bien connus, et on perdrait son temps à les rappeler ici. Qu'on sache qu'on peut trouver dans ce livre un excellent aide-mémoire des débats conciliaires. En appendice, la conférence du Cardinal Lercaro sur « le *De Oecumenismo* et les Églises orientales », une chronique de la Conférence interorthodoxe de Rhodes de 1964 par le P. G. Dejaifve, et les récits concernant le voyage du pape à Bombay. Certes un IIIe volume viendra, sur la IVe session. La Ière, qui ne permit pas une information aussi précise de la part de la presse (c'était le temps du « Secret du Concile ») laissera un vide dans cette publication. — Une lettre du Cardinal Bea, et une préface de Mgr. Pangrazio, archevêque de Gorizia, introduisent l'ouvrage et en disent les qualités et les mérites.

O. R.

D. Cipriano Vagaggini, O. S. B. — Patriarchi orientali cattolici e dispense matrimoniali (Coll. Orientalia Christiana Analecta, 154). Rome, Pont. Inst. Orient. Stud., 1959 ; in-8, XII-254 p.

Célèbre par sa « Théologie de la liturgie, » l'A. se révèle dans cette étude un canoniste de valeur. Le point de départ en est le can 32 § 2 du droit matrimonial oriental permettant aux patriarches de dispenser « a quarto gradu consanguineitatis in linea obliqua » (c'est le second chez les Latins et « ab affinitatis impedimento ... in secundo et ulteriori gradu ... ». Ce canon est le résultat d'une longue controverse entre Rome et les maronites en premier lieu (ch. I), à un moindre degré avec les melkites (ch. II) et presque sans histoire pour les patriarches chaldéen, arménien, syrien et copte (ch. III). Pour les maronites, l'A. prouve qu'avant la décision de la Propagande en 1883/85 le patriarche avait ce privilège par droit coutumier légitime. Dans cette controverse le grand Assemani est impliqué par une traduction faussée des décisions du synode maronite du Liban en 1736, qui est mise en lumière par l'étude du consulteur P. Agostino Ciasca du 26 juin 1883, que l'A. publie en appendice.

A. D.

Veselin Beševliev. — Die protobulgarischen Inschriften. (Berliner Byzantinische Arbeiten 23). Berlin, Akademie-Verlag, 1963 ; in-8, XXII + 362 p. 96 planches h. t. et 1 carte.

Id. — Spätgriechische und spätlateinische Inschriften aus Bulgarien. *Ibid.* (même coll. 30) 1964 ; in-8, XVI + 220 p. 114 planches et 1 carte.

Id. — Die volk sprachlichen Elemente in den Redepartien bei Theophanes und in den Akklamationen bei Konstantin Porphyrogennetos (in *Byzantinische Beiträge*, hrsg. von J. Irmscher, p. 141-51). Deutsche Historiker-Gesellschaft. *Ibid.* 1964.

En 1934, V. Beševliev publiait à Sofia ses *Pŭrvobŭlgarski nadpis* qu'un second volume de compléments suivait en 1936. Feu le Prof. Henri Grégoire en entreprit une traduction qui parut dans *Byzantion* de 1955 à 1960. L'importance de ces sources épigraphiques pour l'histoire bulgare et la byzantinologie, sans cesse accrue par les nombreuses découvertes des dernières années, réclamait une publication nouvelle, où les textes lus et interprétés seraient éclairés par un commentaire détaillé. C'est donc un « *Corpus de toutes les inscriptions médiévales grecques et latines trouvées en Bulgarie* » que présente le savant épigraphiste bulgare. — Les limites de l'ouvrage demandent à être précisées : le 1er volume contient toutes les inscriptions découvertes en Bulgarie (la plupart dans la région de Pliska) jusqu'en 1961, et datant du premier empire bulgare (681-1018), et particulièrement de la période antérieure à l'adoption du christianisme (865). Quant à leur contenu, on peut les diviser (et ainsi sont-elles cataloguées dans le présent recueil) en 1) *Res gestae*, 2) inscriptions triomphales, 3) traités de paix, 4) inscriptions militaires, 5) inscriptions mentionnant des édifices, 6) inscriptions funéraires, 7) et 8) fragments incertains, *varia et dubia*. Dans les six premières catégories rentrent 69 inscriptions (dont 20 éditées après la parution du premier recueil de 1934). Les *varia et dubia* (23 inscriptions) contiennent outre le fragment de Popina en langue inconnue (no 81) la célèbre *Liste des princes bulgares* (no 79) longuement commentée. Les 93 pages d'introduction sont particulièrement riches. Nous en retiendrons les recherches sur la titulature protobulgare, qui à côté de leur intérêt linguistique, nous font connaître la vie sociale des tribus turques et l'étude de la langue des inscriptions qui nous est complétée par la contribution aux *Byzantinische Beiträge* dont le titre ne recouvre pas toute la portée. Reprenant la thèse de K. Jireček, l'A. se propose de démontrer que, parallèlement aux textes byzantins contemporains de nos inscriptions qui s'écartent de la langue archaïsante au profit de la langue parlée, les monuments épigraphiques bulgares ne sont pas écrits en un grec corrompu par des lapicides non-grecs, mais sont l'œuvre de Grecs qui transcrirent la prononciation contemporaine. Sur les 18 traits populaires relevés dans les textes de Théophane et de Constantin, 12 se retrouvent dans les inscriptions bulgares. — Le second volume rassemble toutes les inscriptions grecques et latines découvertes en Bulgarie jusqu'en 1962, et qui datent du IVe au XIVe siècle. Pour les plus anciennes cependant, l'A. n'a retenu que les textes à caractère officiel. Ainsi, des 122 inscriptions publiées dans ses *Epigrafski prinosi* (Sofia 1952), quelques-unes seulement sont reprises dans le présent *Corpus* (259 inscriptions groupées selon leur lieu de provenance). De copieux indices facilitent les recherches dans les deux volumes ; une bonne partie des monuments sont accompagnés de photos d'ensemble et de détail. — Oeuvre de grande probité, ce *Corpus* est aussi l'œuvre d'une vie, ainsi qu'en témoignent les tentatives réitérées à chaque nouvelle publication de retrouver la voix que le temps a étouffé aux pierres.

T. H.

Livres reçus

depuis le 1er janvier 1966 jusqu'au 18 février 1966

ABŪ'l-ḤUSAIN MUḤAMMAD B. 'ALĪ B. AṬ-ṬAIYIB AL-BAṢRĪ, *Kitāb al-Mu'tamad fī Uṣūl al-Fiqh* suivi du *Ziyadāt al-Mu'tamad* et d'*al' Qiyās aš-šar'ī*. Édition critique de Muhammad Hamidullah avec la collaboration de Ahmad Bekir et Hasan Hanafi. Tome II. Damas, 1965 ; in-8, 47 — 622 p. — 6 photos hors-texte.

ANDERSEN, W., *Der Gesetzesbegriff in der gegenwärtigen theologischen Diskussion*. Coll. « Theologische Existenz heute » N. F. 108. Munich, Kaiser, 1963 ; in-8, 56 p.

BALTHASAR, H. Urs von, *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*. Coll. « Foi Vivante » 16. Traduit de l'all. par R. Givord. Paris, Desclée, 1966 ; in-12, 344 p.

BESNARD, A. M., *Vie et combats de la foi*. Coll. « Lumière de la foi » 20. Paris, Cerf, 1965 ; in-8, 240 p.

BLAKELEY, Th. J., *Soviet theory of Knowledge*. Coll. « Sovietica ». Dordrecht, Reidel, 1964 ; in-8, VIII — 204 p.

BOCHENSKI, J. M., *The Dogmatic principles of Soviet Philosophy (As of 1958)*. Coll. « Sovietica ». Dordrecht, Reidel, 1963 ; in-8, XII — 80 p.

BULGAKOV, S., *Pravoslavie*. Paris, YMCA Press, s. d., in-12, 406 p.

BURKLE, H., *Dialog mit dem Osten. Radhakrishnans neuhinduistische Botschaft im Lichte christlicher Weltsendung*. Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1965 ; in-8, 316 p.

BRUNO, D. A., *Alttestamentliche Texträtsel und strophische Analyse*. Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1965 ; in-8, 232 p.

CALVELLI-ADORNO, F., *Über die religiöse Sprache. Kritische Erfahrungen*. Francfort, Knecht, 1965 ; in-12, 138 p.

CAPORALE, R., *Les hommes du Concile. Étude sociologique sur Vatican II*. Traduit de l'américain par J. Mignon. Coll. « L'Église aux cent visages » 19. Paris, Cerf, 1965 ; in-8, 224 p.

CARRÉ, A. M., *Compagnons d'éternité*. Nouvelle éd. Coll. « Foi Vivante » 10. Paris, Cerf, 1965 ; in-8, 160 p.

CONGAR, Y., *Esquisses du mystère de l'Église*. Coll. « Foi Vivante » 18. Paris, Cerf, 1966 ; in-8, 152 p.

ČUBATYJ, Prof. M., *Istorija chrystyjanstva na Rusy-Ukraïni*. Tome I. Travaux de l'Acad. Théol. gréco-cath. t. XXIV-XXVI. Rome et New-York, 1965 ; in-8, XII — 816 p.

DREVET, C., *Gandhi interpelle les chrétiens*. Coll. « Rencontres » 69. Paris, Cerf, 1965 ; in-8, 176 p.

DUJČEV, I., *Medioevo Bizantino-Slavo*. Vol. I. *Saggi di storia politica e culturale*. Coll. « Storia e Letteratura » 102. Rome, 1965 ; in-8, XXXVI — 592 p.

ESPOSITO, E. F., *Decreto sulle Chiese Orientali. Commento.* Coll. « Il Pastore che ci guida » 2a serie 9. Rome, Éd. Paoline, 1965 ; in-12, 376 p.

EVDOKIMOV, P., *La Prière de l'Église d'Orient.* Coll. « Approches œcuméniques ». Mulhouse, Salvator, 1966 ; in-12, 206 p.

FÉRET, H. M., *L'Eucharistie, Pâque de l'Univers.* Coll. « Foi Vivante » 19. Paris, Cerf, 1966 ; in-8, 128 p.

FESTUGIÈRE, A. J., *Les Moines d'Orient,* IV/2. *La première vie grecque de saint Pachôme.* Paris, Cerf, 1965 ; in-8, 252 p.

FISON, J. E., *The Blessing of the Holy Spirit.* Londres, Darton, s. d. ; in-12, 226 p.

FOREVILLE, R., *Latran I, II, III & IV.* Coll. « Hist. des Conciles œcuméniques » 6. Paris, Orante, 1965 ; in-8, 448 p.

FÜGLISTER, N., *Die Heilsbedeutung des Pascha.* « Studien zum Alten und Neuen Testament » Band VIII. Munich, Kösel, 1963 ; in-8, 312 p.

GHEORGHIU, C. V., *Le Meurtre de Kyralessa.* Paris, Plon, 1966 ; in-8, 408 p.

GUILLET, J., *La générosité de Dieu.* Coll. « Foi Vivante » 20.Paris,Montaigne, 1954 ; in-8, 144 p.

HAMILTON, W., *The Modern Reader's Guide to the Gospels : John.* Londres, Darton, 1966 ; in-12, 72 p. *Mark.* Londres, Darton, 1966 ; in-12, 80 p.

HAMMANS, H., *Die Neueren Katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung.* « Beiträge zur neueren Geschichte der Katholischen Theologie » 7. Essen, Wingen, 1965 ; in-4, XXVI + 306 p.

HECKEL, J., *Das blinde, undeutliche Wort « Kirche ».* Gesammelte Aufsätze. Cologne-Graz Böhlau, 1964 ; in-8, XII + 754 p.

HERTEL, F., *Das theologische Denken Schleiermachers untersucht an der ersten Auflage seiner Reden « Über die Religion ».* « Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie » 18. Stuttgart, Zwingli, 1965 ; in-8, 336 p.

HOPPENOT, M. Ph., *Le Temps du feu.* Paris, Aubier, 1965 ; in-16, 208 p.

HUNGER, H., *Reich der neuen Mitte. Der christliche Geist der byzantinischen Kultur.* Graz, Styria, 1965 ; in-8, 450 p., 24 pl., 1 carte, 5 tables.

LE SAUX, H., *La rencontre de l'hindouisme et du christianisme.* Paris, Seuil, 1966 ; in-8, 240 p.

LOCHET, P., *Fils de l'Église.* Coll. « Foi Vivante » 17. Paris, Cerf, 1966 ; in-8, 188 p.

LOUVEL, F., *Baptisés dans l'Église. Le témoignage des convertis. Une enquête de la vie spirituelle.* Coll. « L'Évangile au XXe siècle » 16. Paris, Cerf, 1965 ; in-8, 280 p.

LUBAC, H. de, *Sur les chemins de Dieu.* Coll. « Foi Vivante » 22. Aubier, Montaigne, 1966 ; in-8, 356 p.

LUDWIG, G., *Le chrétien et la vision scientifique du monde.* « Signes du temps ». Paris, Cerf, 1965 ; in-8, 224 p.

MAERTENS, FRISQUE, *Guide de l'Assemblée chrétienne.* T. V du 15[e] au 24[e] dim. après la Pent. et fêtes primant le dimanche ; 2[e] éd. Bruges, Casterman, 1966 ; in-8, 272 p.

MAURIER, H., *Essai d'une Théologie du Paganisme.* Paris, Orante, 1965 ; in-8, 328 p.

MAXIME LE CONFESSEUR, *Le Mystère du Salut*. Textes trad. par Argyriou. « Écrits des Saints ». Namur, Soleil Levant, 1965 ; in-12, 182 p.

MECERIAN, J., *Histoire et institutions de l'Église arménienne. Évolution nationale et doctrinale. Spiritualité — Monachisme*. « Recherches publiées par l'Inst. Orient. de Beyrouth », t. XXX. Beyrouth, 1965, in-8, 388 p.

MELINSKY, H., *The Modern Reader's Guide to the Gospels : Luke*. Londres, Darton, 1966 ; in-8, 112 p. *Matthew*. Londres, Darton, 1966 ; in-8, 95 p.

NEMETH, J., *Die Türken von Vidin. Sprache, Folklore, Religion*. « Bibl. Orient. Hungarica » X. Budapest, Kiádo, 1965 ; in-4, 420 p.

NOCENT, MÉLOT, *On nous change la messe*. Bruxelles, Éd. Universitaires, 1965 ; in-12, 64 p.

RADEMACHER, F., *Der Thronende Christus der Chorschranken aus Gustorf. Eine ikonographische Untersuchung*. Cologne-Graz, Böhlau, 1964 ; in-4, 212 p.

RAHNER, K., *Le chrétien et la mort*. Coll. « Foi Vivante » 21. Paris, Desclée, 1966 ; in-8, 144 p.

RANQUET, J. G., *Consécration baptismale et consécration religieuse*. « La religieuse dans la pastorale d'aujourd'hui » 6. Paris, Fleurus, 1965 ; in-8, 136 p.

ROMANOS LE MÉLODE, *Hymne*, t. III : *Nouveau Testament (XXI-XXXI)*. Intr., texte, trad. et notes par J. Grosdidier de Matons. Coll. « Sources chrétiennes » 114. Paris, Cerf, 1965 ; in-8, 380 p.

RONDOT, P., *L'Islam*. Paris, Prismes, 1965 ; in-12, 128 p.

SAVON, H., *Johann Adam Möhler*. Coll. « Théologiens et spirituels contemporains » 1. Paris, Fleurus, 1965 ; in-12, 144 p.

SCHMIDT, H. A. P., *Hebdomada Sancta*. Vol. I. *Contemporanei textus liturgici, Documenta piana et bibliographia*. Vol. II. *Fontes historici. Commentarius historicus*. Rome, Herder, 1956 et 1957 ; XX-302 et p. 302-1060.

SCHWEINFURTH, Ph., *Die Fresken von Bojana. Ein Meisterwerk der Monumentalkunst des 13. Jahrhunderts*. Mayence, Florian, 1965 ; in-4, 80 p.

SCHWEINFURTH, Ph., *Das Leben des Franziskus in den Fresken der Oberhirche von Assisi*. Mayence, Florian, 1965 ; in-4, 120 p.

SEEMANN, SIEGMANN, *Bibliographie der slavistischen Arbeiten aus den deutschsprachigen Fachzeitschriften 1876-1963*. « Bibl. Mitteilungen des Osteuropa-Instituts an der freien Universität Berlin » 8. Berlin, Dahlem, 1965 ; in-8, 424 p.

SERTILLANGES, A. D., *La vie intellectuelle*. Coll. « Foi Vivante » 8. Paris, Cerf, 1965 ; in-8, 256 p.

SOMIGLI, C., *Un amico dei Greci. Ambrogio Traversari*. Camaldoli, 1964 ; in-4, 100 p.

THEVENET, J., *La confiance en Dieu dans les Psaumes*. Coll. « Studia Regina Mundi » 3. Dijon, Orante, 1965 ; in-8, 136 p.

THILS, G., *Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes*. « Église vivante ». Tournai, Casterman, 1966 ; in-8, 208 p.

THURIAN, M., *Der ungeteilte Christ. Aktion und Kontemplation*. Fribourg, Herder, 1966 ; in-12, 128 p.

TURNER, H., *Jésus le Sauveur*. « Lumière de la Foi » 18. Paris, Cerf, 1965 ; in-8, 176 p.

TSCHENKELI, K., *Georgisch-Deutsches Wörterbuch*. Bearbeitet von Y. Marchev. Fasc. 9 (maqurebeli-moqvit'luli). Zurich, Amirani, 1965; in-8, p. 731 à 826.

WEI TSING-SING, L., *Le Saint-Siège, la France et la Chine sous le pontificat de Léon XIII. Le projet de l'établissement d'une Nonciature à Pékin et l'affaire du Pei-t'ang 1880-1886*. Beckenried, Schöneck, 1966 ; in-8, VIII + 96 p.

WELTE, B., *Vom Geist des Christentums*. Franfort, Knecht, 1966 ; in-8, 104 p.

Assemblées du Seigneur, 6 : *Quatre-Temps de l'Avent*. — ID., 22 : *Dim. de la Septuagésime*. — ID., 75 : *20e Dim. après la Pent*. — ID., 78 : *23e Dim. après la Pent*. — ID., 93 : *Commun des Conf. pontifes*. Bruges, Biblica, 1965 ; in-12, 108, 104, 120, 116 et 112 p.

La Chiesa del Vaticano II. Florence, Vallecchi, 1965 ; in-8, XXIV — 1350 p.

La collégialité épiscopale. Histoire et théologie. Coll. « Unam Sanctam » 52. Paris, Cerf, 1965 ; in-8, 396 p.

Le Dimanche. Coll. « Lex Orandi » 39. Paris, Cerf, 1965 ; in-12, 188 p.

Initiation à la liturgie dominicale. Fichier de l'élève. Coll. de past. cat. 14. Bruges, Biblica, s. d., in-12, 172 fiches.

Initiation des enfants à la liturgie dominicale. Célébrations et activités paroissiales. Coll. « Notre Catéchèse » 15. Bruges, Biblica, 1965 ; in-12, 228 p.

Kerygma und Mythos VI. Band II. *Entmythologisierung und Bild*. « Theol. Forschung » 31. Hambourg, Reich, 1964 ; in-8, 136 p.

Le mépris du monde. Problèmes de vie religieuse. Paris, Cerf, 1965 ; in-8, 204 p.

Monumenta Ucrainae Historica. Tom II. Vol. (1624-1648). Collegit Metr. A. Šeptyckyj. Rome, 1965 ; in-4, XX — 360 p.

Novum Glossarium Mediae Latinitatis ab anno DCCC usque ad annum MCC. (Mox-Nazaza). Copenhagen, Munksgaard, 1965 ; in-4, col. 883 à 1136.

The office of vespers in the byzantine rite. Londres, Darton, 1964 ; in-12, 74 p.

Spiritualité protestante. Texte choisis et prés. par P. Étienne. Namur, Soleil Levant, 1965 ; in-12, 212 p.

Wiener Slavistisches Jahrbuch. Herausgegeben vom Institut für Slavische Philologie an der Universität Wien. VIII. Band durch R. Jagoditsch, 1960 ; 280 p. IX Band durch R. Jagoditsch und J. Hamm, 1962 ; 188 p. XI Band durch J. Hamm und G. Wytrzens, 1964 ; 218 p. Cologne-Graz, Böhlau, in-8.

IRÉNIKON

Tome XXXIX **2e trimestre 1966.**

Éditorial

*Le texte qu'on lira ci-après d'une remarquable conférence du Dr. Visser 't Hooft sur « les tâches actuelles des Églises » — conférence qui vient comme nouer la gerbe d'une carrière œcuménique extraordinairement féconde et d'une très grande portée religieuse —, nous invite à souligner ici le mérite de cet homme providentiel, dont les fascicules d'*Irénikon *ont tant de fois et depuis tant d'années cité le nom. Le Dr. Visser 't Hooft est arrivé au terme de la charge, qu'il assumait vaillamment depuis vingt-huit ans, de Secrétaire général du COE, et c'est avec reconnaissance que nous unissons notre voix aux témoignages qui lui ont été apportés de partout. Au reste, si la limite d'âge lui a donné un successeur, sa robustesse et son dynamisme nous font pressentir que son rôle dans le mouvement est loin d'être fini.*

Né à Haarlem (Pays-Bas) en 1900, entré, après ses études théologiques et un séjour aux États-Unis, au Secrétariat de la Fédération universelle des Associations chrétiennes d'Étudiants (FUACE), le Dr. Visser't Hooft devint Secrétaire général de celle-ci à Genève en 1932. Il prit dès lors en charge la revue The Student World, *organe de la Fédération, qui se transforma sous son impulsion, comme on l'a dit, en « une tribune où sont abordées toutes les questions brûlantes du jour »* (S. de Diétrich, Cinquante ans d'Histoire, *p. 100). Il eut ainsi l'occasion de mûrir les ouvrages nombreux qu'il devait publier plus tard.*

C'est au cours de ces laborieuses années que le Dr. Visser 't Hooft s'inséra de plus en plus dans le Mouvement œcuménique, au point de s'identifier avec lui, et qu'il prépara activement avec Bishop Temple, le pasteur M. Boegner, le Dr. John Mott et plusieurs autres pionniers, le Conseil œcuménique des Églises dont la

fondation provisoire remonte à 1938. Il en fut tout de suite nommé Secrétaire général, tant sa personnalité s'imposait, et ce fut sous son énergique direction que le COE, après la seconde guerre mondiale et après avoir surmonté des difficultés de toutes sortes, reçut sa stabilisation définitive en 1948, lors de la Conférence d'Amsterdam.

Nous n'avons pas à rappeler ici ni les voyages dans toutes les parties du monde, ni les agrégations successives de tant d'Églises et de confessions chrétiennes qu'il fut donné au Dr. Visser 't Hooft d'entreprendre. Nous devons dire cependant que le développement du Mouvement œcuménique, dans le sens que nous lui connaissons aujourd'hui, est dû en grande partie à sa claire vision des choses, à sa sagacité et à la promptitude de ses décisions opportunes. Un des meilleurs fruits, assez inattendu — pour lui comme pour tous — de ses activités convergentes, fut l'insertion de l'Église catholique dans le Mouvement œcuménique, proprement dit à la suite de Vatican II. C'est la sincérité absolue et la loyauté du Dr. Visser 't Hooft qui ont créé les liens entre le Secrétariat pour l'Unité de l'Église romaine et le COE. Lorsque le Concile fut annoncé par Jean XXIII, le Secrétaire général, déclarant qu'il s'agissait d'une question fondamentale pour le Conseil — nostra res agitur, *disait-il —, s'appliqua avec tact et discrétion, en respectant les droits des Églises, à ne pas mettre d'obstacles à l'invitation romaine concernant les observateurs, et il aida ainsi à la réalisation de ce projet audacieux, dont on a pu mesurer les si heureuses conséquences.*

Le Dr. Visser 't Hooft a le don unique de dégager les grandes lignes d'une situation et de clarifier les problèmes. Les pages qui suivent en donneront une nouvelle preuve. On y verra percer non seulement les qualités de sa grande foi dans l'Église et dans sa mission, mais aussi la fidélité continue de son espérance inébranlable dans l'œuvre du Christ sur la terre et dans sa fonction éternelle. Aucun compromis ne joue dans ses perspectives, et son but a toujours été « de réaffirmer et de situer toutes les grandes certitudes chrétiennes dans un monde 'post-chrétien', où le néopaganisme envahit toutes les sphères de la connaissance et tous les domaines de la vie » (S. DE DIÉTRICH, l. c., p. 95). *C'est sous cet angle que l'angoisse de l'unité apparaît surtout dans sa pensée et dans ses nombreux écrits.*

Les tâches des Églises dans la situation œcuménique nouvelle [1]

Le mouvement œcuménique des Églises est entré dans une nouvelle période de son histoire. Cette période peut être appelée l'ère de son universalité. Car le fait nouveau est que toutes les grandes Églises chrétiennes participent au dialogue œcuménique et que toutes se rendent compte qu'elles ont une tâche spécifique à accomplir dans ce domaine.

Le mouvement œcuménique avait été créé par les Églises protestantes et anglicanes d'Europe et d'Amérique du Nord et par les Églises orthodoxes de langue grecque. Les Églises d'Asie et d'Afrique n'avaient pas encore été formées comme Églises autonomes. Les Églises de Russie étaient coupées du monde extérieur. L'Église catholique romaine refusait de participer à l'œcuménisme et le critiquait comme une sorte de syncrétisme. Le mouvement œcuménique était donc loin d'être vraiment œcuménique dans le sens littéral du terme. C'est pourquoi la conférence de Stockholm de 1925 était dominée par un débat purement occidental entre le *social gospel* américain et la théologie eschatologique des Églises allemandes.

Peu avant la deuxième guerre mondiale, les Églises d'Asie et d'Afrique commencèrent à participer activement à ce mouvement. A Tambaram en 1939 il y avait autant de représentants des jeunes Églises que des Églises occidentales. Et quand les pays d'Afrique et d'Asie devinrent indépendants, que partout

1. Conférence faite à Bruxelles le 21 janvier 1966, et dont le texte néerlandais a paru dans le nº de mars de la Revue flamande *De Maand*.

il se forma des Églises autochtones et que ces Églises prenaient conscience de leur propre tâche dans leur propre civilisation, l'œcuménisme devint *intercontinental*. La participation des Églises orthodoxes, qui avait été symboliquement importante mais en fait peu active, devint beaucoup plus efficace quand, en 1961, les Églises de Russie, de Roumanie, de Bulgarie et plus tard aussi de Yougoslavie entrèrent dans le Conseil œcuménique des Églises. L'œcuménisme devait alors définitivement perdre son caractère occidental. Pour la première fois, depuis le schisme millénaire, le dialogue entre l'Orient et l'Occident chrétien pouvait à nouveau se développer. Mais la plus grande Église chrétienne restait encore à l'écart. Il est vrai qu'un certain nombre d'œcuménistes catholiques suivaient avec sympathie les progrès de l'œcuménisme et que, par les questions qu'ils posaient et les conseils qu'ils donnaient, ils contribuaient d'une façon très utile à l'avancement de la pensée œcuménique. Mais jusqu'à l'avènement du Pape Jean XXIII, l'Église catholique comme telle n'avait pas d'activité œcuménique proprement dite. Le deuxième Concile du Vatican a profondément changé cette situation. Par la création du Secrétariat pour l'Unité, l'invitation aux autres Églises d'envoyer des observateurs, la place donnée à ces observateurs dans la vie du concile, le Décret sur l'œcuménisme et les perspectives œcuméniques ouvertes dans d'autres décisions du concile, l'Église catholique est devenue un centre d'activité œcuménique. Le chemin parcouru depuis 1928, l'année de *Mortalium Animos*, est long.

Ainsi nous avons atteint l'un des buts que les pionniers du mouvement avaient formulés : que toutes les Églises chrétiennes entrent en conversation, qu'elles cessent de vivre dans l'isolement, qu'elles se rendent compte que la cause du Christ surpasse les limites de leur vie institutionnelle, qu'elles découvrent leur solidarité, qu'elles collaborent dans les tâches communes, qu'elles recherchent ensemble les voies menant vers l'union parfaite.

C'est un grand moment de l'histoire de l'Église. Désormais toutes les Églises sont en train de faire connaissance les unes avec les autres. Elles font des découvertes. Elles s'étonnent de voir ce qu'elles peuvent apprendre les unes des autres. Elles

ont à répondre aux questions posées par les Églises sœurs. Elles doivent repenser et reformuler bien des positions qui ne répondent plus à la nouvelle situation.

Est-ce donc l'heure du triomphalisme œcuménique ? Certainement pas. Car le but principal du mouvement n'est pas le dialogue, mais la vraie unité. La prière de notre Seigneur n'est pas : que tous entrent en conversation, mais que tous soient uns. Le fait que nous commençons ensemble à explorer les chemins conduisant à cette unité ne nous donne ni le droit ni l'occasion d'être fiers de nous-mêmes. Nous aurions dû le faire depuis longtemps. Nous aurions dû avoir honte d'accepter si facilement la division qui a caractérisé notre conduite pendant longtemps.

Car tout, ou presque tout, reste encore à faire dans ce domaine. Aucun des grands problèmes qui se posent entre les Églises n'a encore été résolu. Certaines positions confessionnelles sont défendues plus fermement qu'au premier temps de l'œcuménisme. Nous n'avons pas fait beaucoup de progrès concernant l'intercommunion. Dogmatiquement parlant, nos Églises restent sur leurs positions. C'est vrai pour les Églises protestantes et orthodoxes. C'est vrai pour le deuxième Concile du Vatican qui a clairement indiqué que les décisions de 1870 concernant l'infaillibilité et la juridiction universelle du Pape, décisions que les autres Églises ne peuvent accepter, gardent tout leur poids.

Nous sommes donc arrivés à une situation qui est encourageante mais aussi dangereuse. Nous voulons tous être œcuméniques, nous voulons tous l'unité, mais saurions-nous arriver à quelque chose de concret ? Ou dira-t-on de nous, les chrétiens, qu'une fois encore nous n'avons su que parler au lieu de faire du nouveau ? Faudra-t-il comparer tout ce dynamisme œcuménique de notre temps à la course d'un cheval qui galope vers l'obstacle, mais qui refuse de sauter ?

La question est d'autant plus sérieuse que les Églises sont placées dans un monde qui croit de moins en moins qu'il a besoin de l'Église pour vivre sa propre vie. Des Églises qui prétendent avoir la parole de réconciliation, mais qui ne vivent pas en état de réconciliation entre elles, qui affirment connaître

le secret d'une société juste et harmonieuse, mais ne parlent pas d'une seule voie concordante, de telles Églises ne sauraient arrêter le processus de déchristianisation, processus qui continue en dépit de tous les efforts des Églises pour changer le courant. Mais ce monde d'aujourd'hui qui prétend se suffire à lui-même montre en même temps par son déséquilibre, par son incapacité de résoudre les problèmes humains les plus angoissants, par son désespoir, qu'il a plus que jamais besoin du message de renouvellement de toutes choses en Christ. Il faut que les Églises lui apportent ce message toutes ensemble.

Quelles sont donc les tâches des Églises dans la situation nouvelle ? Pour pouvoir répondre à cette question, il faut tout d'abord, se mettre d'accord sur les leçons du passé. Dans la brève histoire de l'œcuménisme, nous avons déjà appris quelques vérités fondamentales qui devront nous guider dans les années à venir. Je pense surtout aux quatre principes suivants :

1. Tout œcuménisme digne de ce nom est un mouvement de concentration, de ressourcement ou encore mieux de recentrement *(Rückkehr zum Zentrum)*. Cette vérité était déjà entrevue dès le début du mouvement. Le message de Stockholm (1925) disait : « Plus nous nous approchons du Christ crucifié, plus nous nous approchons les uns des autres ». Mais l'on ne voyait pas encore les conséquences de cette affirmation. Ce n'était qu'en 1952, à la conférence de « Foi et Constitution » à Lund, qu'il avait été décidé de ne plus seulement comparer les différentes questions doctrinales, mais de concentrer le travail théologique sur le thème crucial : « Christ et l'Église ». Toute la vie du mouvement montre que nous ne pouvons avancer qu'en nous penchant ensemble sur l'Évangile du Christ. Ce n'est pas par hasard que le temps de formation du mouvement a coïncidé avec une véritable renaissance de la théologie biblique. Cette théologie, qui nourrissait la vie de beaucoup d'Églises et qui montrait que le Christ lui-même est bien le centre des Écritures, donnait sa substance au dialogue œcuménique.

Il est donc réjouissant de constater que, dans sa définition de l'œcuménisme le Concile du Vatican, parle le même langage. Je pense surtout au passage suivant : « En comparant les

doctrines, ils (c'est-à-dire les catholiques) se rappelleront qu'il y a un ordre ou une ' hiérarchie ' des vérités de la doctrine catholique en raison de leur rapport différent avec le fondement de la foi chrétienne. Ainsi sera tracée la voie qui les incitera tous, par cette émulation fraternelle à une connaissance plus profonde et à une manifestation plus évidente des insondables richesses du Christ ». Dans un commentaire sur ce passage du Décret *De Œcumenismo* le cardinal Jaeger cite ces belles paroles de l'archevêque de Gorizia prononcées dans la discussion du Schéma : « Il conviendrait d'indiquer le centre auquel ces éléments (c'est-à-dire les réalités ecclésiastiques dans les différentes Églises et communautés chrétiennes) doivent être référés et sans lequel ils demeurent incompréhensibles. Et ce lien et ce centie est le Christ lui-même, que tous les chrétiens reconnaissent comme Seigneur de l'Église... ». Je suis convaincu que tout l'avenir de l'œcuménisme dépend de notre fidélité à ce principe fondamental. Le mouvement œcuménique sera christocentrique ou il ne sera pas. Car en nous soumettant au Christ, nous pouvons compter sur lui pour faire son œuvre de rassemblement de tous les siens. C'est lui qui nous apporte l'élément dynamique dans notre situation. C'est lui qui donne le renouveau sans lequel l'unité ne vaut pas la peine qu'on s'y intéresse.

2. Une deuxième leçon que nous avons apprise, c'est qu'on ne peut établir de relations fraternelles et confiantes qu'entre Églises qui utilisent uniquement des moyens spirituels dans leur action et dans leurs rapports avec d'autres Églises. Il est intéressant de constater que, dès le début du mouvement œcuménique, le problème de la liberté religieuse a joué un très grand rôle dans les discussions. S'agissait-il uniquement des intérêts de certaines minorités religieuses dans des pays à forte majorité d'une autre confession ou religion ? Il s'agissait de cela, mais ce n'était pas tout. La profonde méfiance qui régnait entre les Églises avait pour racine les souvenirs douloureux qui étaient en très grande partie des souvenirs de suppression par des moyens politiques et souvent violents, de mouvements spirituels ou d'Églises entières. Entre les Églises de l'Occident

et de l'Orient, entre l'Église catholique et les protestants, entre des Églises nationales et des Églises dites libres, les facteurs profonds et douloureux de division étaient moins les dogmes que l'utilisation de moyens non spirituels pour défendre la puissance de l'Église la plus forte dans tel ou tel pays. Il fallait se débarrasser de ces spectres. Et il fallait donc dire une fois pour toutes : C'est fini — désormais nous bannissons la contrainte. Nous acceptions une émulation purement spirituelle. Nous ne voulons plus rêver le rêve de la restauration d'une chrétienté soumise à telle ou telle Église qui défend jalousement son monopole. Nous voulons accepter le pluralisme, non pas dans le sens d'un indifférentisme généralisé, mais dans le sens d'une culture qui permet à chaque conviction sincère de s'exprimer ouvertement. C'est pourquoi le consensus entre les Églises du Conseil œcuménique des Églises qui ont parlé clairement de cette question à leurs Assemblées et l'Église catholique romaine, qui vient d'adopter le décret remarquable sur la liberté religieuse, est de bonne augure pour le développement œcuménique. Désormais il doit être possible d'éliminer les faux éléments : une politique de puissance, l'intervention de l'État dans les questions purement religieuses. Émulation ? Lutte pour la vérité ? Controverse théologique ? Oui, car les Églises ne peuvent faire bon marché de la vérité qu'elles croient avoir reçue et non inventée. Mais tout cela dans un contexte de liberté. C'est ainsi que toutes les Églises chrétiennes sont en droit d'exiger que dans les pays d'idéologie marxiste, ou dans les pays dominés par d'autres religions, les chrétiens puissent librement développer leur vie d'Église avec tout ce qui lui est essentiel.

3. Il y a une troisième leçon. C'est que la vocation des Églises dans le monde est la vocation double d'y être présentes en tant que servantes et en tant que sentinelles. L'un des grands motifs de la formation du mouvement œcuménique était que les Églises avaient cessé d'accomplir leur fonction créatrice et dynamique dans notre civilisation. Söderblom avait été consterné de ce que pendant la première guerre mondiale les Églises n'avaient pas su agir et parler comme une communauté foncièrement

supranationale. On se rendait également compte de l'immense responsabilité des Églises dans la déchristianisation des masses ouvrières et dans le succès des idéologies anti-religieuses. Il fallait repenser toute l'attitude des Églises vis-à-vis de la société moderne. Il fallait apprendre à y être présent d'une nouvelle manière, à la manière du Seigneur de l'Église, c'est-à-dire sous la forme du serviteur. Mais il fallait en même temps réapprendre ce que signifie le ministère prophétique décrit par le prophète Ézéchiel comme celui de la sentinelle qui, au nom de Dieu, donne des avertissements au peuple. Il fallait donc que les Églises apprennent à agir ensemble dans le service du prochain et qu'elles apprennent à parler ensemble au monde concernant les grands problèmes de la vie de l'humanité. Nous pouvons dire que cette nécessité de donner au monde un témoignage commun par l'action et par la parole a été l'un des facteurs les plus puissants du développement du mouvement œcuménique. Nous n'avons pas de raison d'être satisfaits de ce que les Églises ont pu faire pour aider l'humanité à résoudre ses plus graves problèmes, mais ce n'est pas une petite chose que des Églises vivant dans des milieux nationaux, raciaux et idéologiques si différents et si opposés aient pu démontrer que l'Église n'appartient pas aux puissances de ce monde, mais au Seigneur qui est en même temps le serviteur de tous les hommes.

L'Église catholique avait continué à parler au monde. Mais elle donnait souvent l'impression de vouloir ramener les peuples au temps de la chrétienté médiévale, c'est-à-dire au temps où l'Église dominait le groupe. C'est donc une grande chose que le Concile du Vatican dans sa Constitution pastorale *Gaudium et Spes* (le schéma XIII) ait parlé le langage d'une Église qui croit avoir reçu la parole de vie pour le monde entier et pour tous les aspects de sa vie, mais qui, au lieu de vouloir dominer le monde ou de le condamner, veut rester ouverte, le comprendre et le servir. L'on peut dire que ce document, qui a dû être formulé dans un temps record et devait traiter un grand nombre de problèmes immenses ne contient pas de réponses très claires aux grandes questions de l'heure. Mais la chose importante c'est que l'Église catholique y parle un nouveau langage et

qu'elle adopte cette nouvelle attitude vis-à-vis du monde. Car ainsi toutes les Églises trouvent une base commune pour leur action dans le monde.

4. Je dois encore ajouter une quatrième leçon. C'est qu'un œcuménisme qui ne prend pas les Églises au sérieux n'a pas d'avenir. Peut-être me direz-vous que cela va de soi. Mais nous voyons aujourd'hui toutes sortes de tendances se faire jour, notamment celle qui consiste à faire un œcuménisme qui se soucie peu des réalités ecclésiastiques. Je serai le dernier à critiquer l'œcuménisme spontané. Je sais trop bien ce que le mouvement œcuménique des Églises doit aux pionniers qui, surtout dans les mouvements chrétiens de jeunesse ont préparé le chemin à un moment où les Églises étaient encore sourdes à l'appel à l'unité. Et il ne faut pas oublier que le Décret du Concile sur l'œcuménisme est le fruit d'un travail d'au moins trente ans dans des colloques strictement privés qui nous réunissaient entre catholiques et protestants. Le P. Congar a récemment raconté l'histoire de cette aventure spirituelle [1]. Mais ces initiatives étaient prises pour servir les Églises et dans l'espoir que les Églises suivraient. Elles ont suivi. Il n'est pas vrai que rien ne peut changer dans les grandes institutions ecclésiastiques. Il est vrai que le progrès est lent. Il est vrai qu'on peut facilement perdre patience. Il est vrai qu'à certains moments il faut oser faire opposition. Mais cette opposition doit être loyale, constructive. Notre but n'est pas de créer une secte œcuménique, mais d'unir les Églises dans lesquelles et par lesquelles nous avons reçu notre foi.

* * *

Quelle sont donc les tâches des Églises dans la situation œcuménique nouvelle ? Parlons tout d'abord des tâches communes des Églises dans le monde. Nous avons déjà vu qu'à cet égard des possibilités toutes nouvelles s'ouvrent pour notre génération. Sur la base des grandes leçons que nous avons dû apprendre pendant les dernières années, nous commençons à

1. *Chrétiens en dialogue*, Préface. Paris, 1964.

voir la possibilité d'une action commune des Églises dans le monde. Nous sommes déjà d'accord que cette action ne doit pas être ecclésiocentrique, pas défensive, pas tournée vers le passé, mais qu'elle doit plutôt être inspirée par une profonde solidarité avec tous les hommes et surtout avec les déshérités, qu'elle doit chercher la justice pour tous et la réconciliation de tous, qu'elle ne doit utiliser que des moyens proprement évangéliques : l'avertissement prophétique, la persuasion spirituelle.

Nous sommes aussi arrivés à des positions analogues concernant bien des grandes questions de notre temps. Je pense au problème racial. Toutes les Églises qui participent activement au mouvement œcuménique ont pris position pour une justice véritable dans les relations entre les races. Il reste encore une grande tâche à accomplir avant que ce consensus devienne réalité dans la vie des paroisses et des fidèles, même dans des pays qui ne sont pas directement touchés. Mais les grandes lignes sont claires. Nous pouvons aller plus loin. Toutes les Églises veulent maintenant participer à la lutte pour la reconnaissance en droit et en fait des droits des hommes, y compris la liberté religieuse. Toutes sont en train de découvrir que l'Église du Christ plantée dans tous les continents, adressant son message d'une vie nouvelle à toute l'humanité, doit jouer un rôle de premier plan dans le grand effort vers une solution du problème le plus angoissant de notre temps : celui d'arriver sur le plan mondial à ce minimum de justice et d'équité sociale sans lesquelles il ne saurait y avoir de coexistence pacifique.

Il est vrai qu'il reste des questions de grand poids sur lesquelles les Églises n'ont pas encore atteint un consensus. Nous voyons tous l'immense danger de l'armement atomique, nous faisons ce que nous pouvons pour arriver à des mesures de désarmement nucléaire, mais nous n'avons pas de réponse claire et commune à la question de savoir si, dans la situation actuelle, tout armement atomique est à condamner en soi. Nous n'avons malheureusement pas de réponse commune à la très grave question du contrôle des naissances. Les Églises du Conseil œcuménique sont dans leur grande majorité convaincues qu'un tel contrôle est nécessaire pour pouvoir combattre la faim et la misère et

que les moyens médicalement approuvés doivent être accessibles à tous. L'Église catholique a une autre attitude et accepte seulement les méthodes dites naturelles. J'espère que nous arriverons à trouver une position commune dans ce domaine difficile.

Il y a aussi un problème des modalités de l'action ecclésiastique. L'Église catholique agit dans le domaine international en premier lieu par son corps diplomatique. Les autres Églises ne croient pas devoir agir par de tels moyens, car elles considèrent qu'il ne faut pas mélanger l'action ecclésiastique et l'action politique. Il est intéressant de noter que la question a été évoquée au Concile du Vatican. L'Évêque Ammann demandait dans son intervention si l'institution de représentants diplomatiques ne donnait pas l'impression que l'Église est comparable aux puissances de ce monde et si de telle façon le vrai visage de l'Église n'est pas caché. Bien d'autres voix catholiques, par exemple plusieurs professeurs de l'Université de Nimègue, ont posé la même question. Je me permets d'exprimer l'espoir que cette question fera l'objet d'une étude approfondie, car il me semble que l'action commune des Églises sera mieux accomplie si elle emploie des formes et des méthodes qui expriment le caractère spécifiquement spirituel de la présence de l'Église dans le monde.

Ces divergences et ces difficultés ne doivent pas nous empêcher d'agir ensemble dans toutes les questions où, en bonne conscience, cette coopération est déjà possible. Je pense aux grandes actions d'entraide, au travail pour les réfugiés. Je pense à des positions communes à défendre dans les organes des Nations Unies. Et j'espère que bientôt le jour viendra où nous pourrons prendre des positions communes et parler ensemble, et cela naturellement après consultation préalable, du contenu de notre témoignage et de la façon de le rendre public.

N'est-il pas clair que dans notre monde divisé les Églises chrétiennes doivent faire tout ce qu'elles peuvent pour rendre un témoignage concordant qui, par son existence même, montre que le peuple de Dieu est le peuple réconcilié par le même Seigneur, qui peut donner au monde le mot tant attendu de la grande réconciliation ?

Et que dirons-nous des tâches nouvelles des Églises dans leurs relations mutuelles ?

Je crois que l'on peut distinguer trois étapes ou périodes dans le développement de ces relations. Je les appelle : l'étape de la découverte, l'étape de la vie en commun et l'étape des décisions.

Dans la situation pré-œcuménique chaque Église disait : « Puisque les autres Églises n'acceptent pas la vérité chrétienne qui m'a été révélée, je ne puis avoir aucun contact avec elles ». L'heure œcuménique sonna et la première étape commença quand les Églises dirent : « Il y a un peuple de Dieu, il y a des disciples de Jésus-Christ en dehors de mon existence institutionnelle. Ces autres chrétiens vivent dans des communautés, qui, même si je ne puis les reconnaître pleinement comme Église dans le plein sens de ce mot ou approuver tout ce qu'elles enseignent, ont été manifestement utilisés par le Saint-Esprit. Je dois donc entrer en relations fraternelles avec ces Églises, entreprendre une conversation avec elles, explorer jusqu'à quel point nous pouvons rendre un témoignage commun et collaborer ensemble ».

Le premier résultat de ces contacts est très souvent que l'on découvre, avec un étonnement plein de reconnaissance, qu'il existe beaucoup plus de convictions communes que l'on n'avait pensé. L'on constate même que ces autres Églises ont reçu des dons spirituels qui ne sont pas aussi clairement visibles dans sa propre Église. La tragédie de la désunion des chrétiens n'est donc pas seulement que ceux qui devraient vivre comme un seul peuple réconcilié sont divisés par des schismes, mais aussi que par ces schismes ils sont incapables de manifester cette richesse de l'harmonie des charismes que Dieu a donnés à son Église. Il faut donc apprendre à vivre ensemble. Il faut sortir de l'isolement et coexister ou mieux pro-exister. C'est la deuxième étape. Nous pouvons nous entraider, les Églises sont les gardiennes de leurs Églises sœurs. Il y a une cure d'âme que les Églises doivent exercer les unes envers les autres. Cela ne veut pas dire la fin de toute controverse, mais cela veut dire la correction mutuelle au lieu d'une polémique destructive. Et cela veut dire que l'on s'efforce d'agir ensemble dans tous les domaines où l'on peut le faire en bonne conscience.

C'est déjà beaucoup. Mais ce n'est pas encore assez. Car pour les Églises la coexistence ne saurait être suffisante. Elles sont appelées à manifester l'unité du peuple de Dieu. Cela ne signifie pas l'uniformité, mais la disparition de tous les obstacles à une véritable communion sacramentelle et une acceptation commune de structures qui permettent la vie en commun, le témoignage commun, l'action commune.

Dans cette troisième phase de l'expérience œcuménique, les Églises doivent donc se demander si elles vont rester à mi-chemin ou aller jusqu'au bout, si l'unité est un joli rêve ou si elle est vraiment la volonté de Dieu pour son peuple. Cette troisième période peut donc être appelée la période des décisions œcuméniques.

Il me semble que pour beaucoup d'Églises, et surtout pour celles qui ont été engagées depuis longtemps dans le mouvement œcuménique, la question est aujourd'hui de savoir si leur devoir n'est pas de passer de la deuxième à la troisième étape. Elles ont fait connaissance. Elles ont appris à vivre ensemble dans le Conseil œcuménique et d'autres organismes. C'est beaucoup, mais pas assez. Il faut maintenant continuer jusqu'à ce qu'on ait atteint cette unité véritable qui reflète l'appartenance à un seul Seigneur. C'est un moment difficile, car c'est aussi le moment de faire des sacrifices. Nous avons vu au cours de ces dernières années que dans de telles situations toutes sortes de facteurs théologiques commencent à jouer pour faire obstacle à l'union.

Pour pouvoir vaincre toutes ces résistances il faut une claire grande conviction que l'unité est la volonté de Dieu et que cette unité doit être concrète, tangible et visible. Beaucoup d'Églises l'ont compris et se sont engagées dans le travail lent et délicat de rechercher leur union avec d'autres Églises. Il est curieux de noter qu'à cet égard le continent européen est le moins actif. Il a l'air d'un continent sous-développé dans ce domaine. Qu'attendons-nous pour suivre l'exemple de toutes ces Églises en Asie, en Afrique, en Amérique du Nord et en Grande-Bretagne qui font un véritable effort pour arriver à l'union ?

Dans les relations entre l'Église catholique romaine et les autres Églises nous nous trouvons plutôt dans la première période : celle de la découverte, celle qui consiste à apprendre,

après de longues années d'isolement et de méfiance, à faire vraiment connaissance, à explorer les dons spirituels des autres Églises, à prendre au sérieux les questions qu'elles nous posent. Nous avons tant à apprendre. Dans ce domaine nous sommes tous des débutants. Et le Concile n'a pas seulement été une école pour les évêques et les fidèles catholiques, en leur ouvrant des horizons nouveaux. Nous avons tous appris des choses inattendues, nous avons tous dû reviser des jugements antérieurs. Mais ne faut-il pas également retenir ce que des voix autorisées dans l'Église catholique ont dit, à savoir que l'existence et l'expérience du mouvement œcuménique des Églises non catholiques a été un facteur réel dans les travaux du Concile ?

La grande question est maintenant de savoir si nous apprendrons vraiment à coexister avec un sens de responsabilité mutuelle et de solidarité dans une vocation commune. Il y en a des signes encourageants. Le dialogue est engagé, et non seulement au niveau des Églises mais encore au niveau des paroisses locales. Dans bien des domaines — le travail parmi les laïques et les jeunes, l'œuvre missionnaire et tout naturellement dans le domaine de l'étude théologique — il y a toujours plus de vrais échanges. Mais des obstacles subsistent encore. C'est que la nouvelle attitude œcuménique n'a pas encore pénétré dans toute la vie de nos Églises. Les catholiques trouvent certainement encore bien des réflexes anti-catholiques dans les Églises protestantes et orthodoxes. De notre côté nous considérons qu'il existe une contradiction grave entre la pratique courante concernant les mariages mixtes et le contenu du Décret sur l'Œcuménisme et de la Déclaration sur la Liberté religieuse. Nous devons donc espérer que des deux côtés nous ferons tout ce que nous pourrons pour ajuster toute notre vie d'Église à la nouvelle situation. Beaucoup de catholiques et beaucoup de membres d'autres Églises, surtout des jeunes, ont déjà dépassé l'étape de la première découverte et ont appris à vivre ensemble dans une vraie solidarité spirituelle. Il faut que nos Églises arrivent à cette même solidarité.

Il faut encore parler brièvement des tâches nouvelles au niveau paroissial. Il me semble que les deux choses essentielles sont les suivantes.

Tout d'abord qu'il faut aider nos fidèles à repenser radicalement leur notion d'Église. Je ne parle pas d'une révolution dans l'ecclésiologie officielle de nos Églises. Je parle de l'image réelle que les membres de nos Églises portent en eux. Car j'ai l'impression que dans toutes nos Églises nous souffrons de la même hérésie : celle qui consiste à considérer que l'Église appartient aux hommes. Nous disons mon Église, *notre* Église. Nous demandons à nos Églises de répondre à nos désirs. Nous avons tous besoin d'être convertis à la notion biblique que l'Église est le peuple de Dieu, le Corps de Jésus-Christ. C'est seulement après cette conversion que nous serons en mesure de comprendre la nécessité spirituelle de l'unité. Si l'Église appartient aux hommes, il n'y a aucune raison qu'il n'y ait pas autant d'Églises que d'associations sportives. Mais si elle est dans ce monde en tant que peuple mis à part par Dieu pour prêcher et manifester la grande réconciliation en Christ, il est intolérable qu'il y ait des Églises qui ne sont pas vraiment unies entre elles.

La deuxième chose à faire est de donner à chacun la possibilité de faire une vraie expérience œcuménique. L'enseignement sur les questions œcuméniques reste abstrait et inefficace tant qu'il n'est pas accompagné par la réalité de la rencontre spirituelle avec les chrétiens d'autres Églises. J'ai souvent constaté que la vie œcuménique commence au moment où un membre d'une Église reconnaît un membre d'une autre Église comme un vrai serviteur de Jésus-Christ. Il faut donc que le dialogue œcuménique soit entamé à chaque niveau. Cela ne veut pas dire que tous participent à la discussion des problèmes doctrinaux. Le contact des fidèles prendra plutôt la forme d'un très simple échange donnant à chacun l'occasion de dire ce que son Église signifie pour lui et naturellement aussi d'une intercession commune pour l'unité.

Prier ensemble pour l'unité — c'est déjà recevoir les premiers fruits de l'unité. Si je suis séparé de mon frère qui appartient à une autre Église — je suis aussi uni à lui dans cette prière. Car nous nous soumettons ensemble au Seigneur, qui est en train de nous rassembler et qui tient la promesse qu'il n'y aura qu'un seul troupeau.

Dr. W. A. VISSER 'T HOOFT.

L'Union des Églises au concile de Ferrare-Florence (1438-1439)

(suite et fin)

---

4. Les Grecs dans l'attente du Concile

Après la session inaugurale du 9 avril, les Latins voudraient ne pas rester inactifs : plus le concile durera, plus il coûtera, et d'autre part les Pères de Bâle ne devraient pas trouver, dans l'inertie des Pères de Ferrare, un prétexte supplémentaire à leur agitation. A côté de la question de fond, il en est d'autres, de moindre importance, mais qui ne sauraient être écartées. Aux propositions des Latins, les Grecs répondent sans empressement.

Cesarini, en inaugurant une politique de bonne chère, tente de sonder, en même temps que les estomacs, les cœurs et les esprits. Au cours d'un repas, il demande à Marc d'Éphèse d'exprimer sa pensée dans une note qui pourrait servir d'entrée en matière à des séances d'étude. Il est immédiatement fixé. Marc Eugénikos ne laisse aucune illusion sur ce que sera son attitude. A son avis, l'interpolation du *Filioque* est illégitime et sa doctrine hérétique ; comme c'est elle qui est la cause de la désunion, il n'est que de la supprimer pour que tous se retrouvent frères, en quoi il exprime l'opinion générale des siens. Marc estime également que la qualité du pain eucharistique, apparemment détail de pure discipline rituelle, n'est pas sans importance. Si en effet — et tel semble bien être le fond de la question, bien qu'il ne soit pas explicité par l'Éphésien — on communie à la même foi et à la même table, le pain de l'union doit être le même pour tous. Si donc les Latins, qui usent de « pain mort », c'est-à-dire sans levain, acceptaient de célébrer avec du « pain vivant », c'est-à-dire fermenté, l'unité serait

refaite par là même, matériellement et symboliquement, sur le corps du Christ. Ainsi la divergence des usages peut-elle aller plus loin que les simples apparences ne le donnent à penser. En rédigeant ces pages, Marc entend ne proposer que son opinion personnelle. L'empereur ne s'en élève pas moins contre cette initiative et, pour plus de sûreté, interdit aux siens tout rapport avec les Latins.

Aux questions du *Filioque* et du pain eucharistique, deux autres ont été ajoutées : quels doivent être les pouvoirs du pape ? en quoi consiste exactement la doctrine du purgatoire ? Il est intéressant de remarquer que la question des pouvoirs du pontife romain, c'est-à-dire de sa juridiction universelle, qui a pris tant de chemins divergents, n'a pas été retenue pour les grands débats. Ce n'est même pas elle qui sera choisie pour le premier point à examiner, mais celle du purgatoire.

Deux commissions de dix membres chacune sont prévues. Les orateurs désignés sont, du côté grec, Marc Eugénikos et Bessarion, du côté latin, Cesarini, le dominicain Jean de Torquemada et plus tard André Chrysobergès, archevêque de Rhodes, que les textes appellent couramment le Rhodien. Commencés le 14 juin 1438, les débats se prolongeront après le 17 juillet.

Dès le début, l'éloquence du légat Cesarini fait grande impression, mais, avouant de bonne grâce qu'il n'a pas étudié en spécialiste la doctrine du purgatoire, il cède la parole à Jean de Torquemada. Le texte de base proposé par les Latins est identique à celui que les envoyés de Michel Paléologue ont souscrit au second concile de Lyon (1274) : le purgatoire est un état intermédiaire, où les âmes de ceux qui sont morts repentants. dans la charité du Christ sans s'être entièrement acquittés de leurs fautes sont purifiées par des peines appropriées et par les prières et bonnes œuvres des vivants. Les Latins ajoutent qu'une peine par le feu éprouve les âmes assignées à cet état intermédiaire.

A ces propositions les Grecs opposent d'abord des objections qui ne relèvent pas d'une doctrine cohérente, élaborée en commun Lorsqu'ils sont finalement obligés de formuler leur pensée, ils le font sans précision. En leur nom, Marc d'Éphèse déclare que les sanctions de béatitude ou de damnation consécutives au

premier jugement qui suit la mort ne peuvent être complètes et définitives qu'une fois prononcé le jugement dernier : dans l'état intermédiaire du purgatoire, les âmes sont séparées des corps pour lesquels elles ont été faites ; le composé humain, pour être complet selon sa nature, suppose l'union de l'âme et du corps ; en ces conditions, il est difficile de préciser autant que le voudraient les Latins quelles seraient les peines réservées à l'état intermédiaire, étant admis qu'elles peuvent être allégées par les suffrages des fidèles. Telle était le fond de la pensée de l'Éphésien. Il avait soin d'ajouter que les âmes séparées de leur corps ne sauraient être éprouvées par un feu matériel dans l'attente du jugement dernier. Sur ce point, à la vérité négatif, les Grecs se sentent sur un terrain solide.

Au cours de cette première passe d'armes, une certaine faiblesse se manifeste déjà dans le camp grec : le manque d'accord, en attendant le désaccord des deux protagonistes face au front monolithique des Latins. Pris individuellement, ni Marc d'Éphèse ni Bessarion ne sont, comme théologiens, inférieurs aux théologiens latins. Mais, dans la discussion, ils ne se sentent pas portés à s'épauler : tout se passe comme s'ils étaient animés l'un à l'encontre de l'autre par un secret instinct de répulsion. La théologie ombrageuse de Marc d'Éphèse, son refus d'entrer si peu que ce soit dans le plan d'un autre, son attitude abrupte, ses déclarations sans nuances, son intransigeance toute monacale ne s'accordaient pas avec l'ouverture d'esprit, la souplesse intellectuelle, l'éloquence et, ce qui n'est jamais sans effets, la distinction naturelle de Bessarion, lequel du reste n'entendait nullement porter atteinte au patrimoine doctrinal de la tradition orthodoxe. Par tempérament et par goût, Bessarion se sentirait plutôt en affinité avec Cesarini. Ainsi, dès le début, la collaboration des deux Grecs ressemblait assez à l'attelage mal assorti du *Phèdre* de Platon. Elle sera de surcroit gâchée, s'il faut en croire Syropoulos, par l'esprit brouillon de Grégoire Mammè qui n'aurait laissé passer aucune occasion de « faire naître des flammes en soufflant sur le feu » [1], pour soutenir son ami Bessarion ou simplement pour le plaisir de contredire.

1. SYROPOULOS, V, 15.

Les efforts et la volonté de conciliation du patriarche Joseph n'y pourront rien.

Pour le moment, aucune conclusion n'intervient sur le purgatoire. Les Grecs n'y ont pas été préparés et, d'autre part, la peste annihile toute velléité de travail.

L'épidémie qui, sous ce nom générique, a tant éprouvé le Moyen Age, contribue à abattre le moral des Grecs : se sentant de plus en plus coupés de leur patrie, menacés, comme le pape, par les entreprises du condottière Nicolò Piccinino au service de Milan et réduits à de très pauvres moyens de subsistance, ils n'ont pas besoin de cette épreuve supplémentaire. Le mal est tel qu'il est un moment question de transférer le concile en une autre ville. En tout cas, nombre de prélats latins, cardinaux et évêques — ces derniers pour les deux tiers selon Syropoulos — s'en vont bravement, libres de leurs mouvements, respirer ailleurs un air pur, tandis que les Grecs, « enfermés comme des esclaves » [1], sont contraints de rester sur place. Ils n'éprouveront aucun dommage, mais ils ne se sentent pas à l'aise pour autant.

Au cours de cet été, à une date qu'il est difficile de préciser et pour des raisons qui ne semblent pas être celles de la peste, trois clercs grecs s'échappent ; ils sont repris et châtiés. Et surtout, trois dignitaires parmi les plus importants, Antoine, métropolite d'Héraclée, Marc d'Éphèse, l'un et l'autre procureurs de patriarches, et Jean Eugénikos, frère de Marc, ayant obtenu la permission de se rendre à Venise, émeuvent toute la colonie grecque par un départ clandestin qui ressemble à une fuite. Rejoints à la frontière du marquisat, ils rentrent, non sans peine, à Ferrare en piteux arroi. Cependant, l'empereur, qui s'est installé dans un monastère des environs avec sa suite et ses gardes, appelés « janissaires » [2], dévaste sans scrupule les réserves de chasse du marquis d'Este, qui commence à trouver son hôte bien encombrant et tente, sans résultats, de le lui faire entendre.

Un jour, pour honorer les Grecs et sans doute se concilier leur bienveillance, le pape invite à un repas le patriarche et un certain nombre de notabilités. A cette démarche, qui se voulait aimable,

1. SYROPOULOS, VI, 1.
2. SYROPOULOS, VI, 2.

plusieurs répondent par des bouderies. Certains sont restés chez eux « pour ne pas se laisser engluer » [1], d'autres, venus à contre-cœur, se méfient au point de refuser les mets et friandises qui leur sont présentés de crainte qu'ils n'aient été empoisonnés. Pareils détails donnent la mesure de la confiance. De leur côté, les Latins n'évitent pas toujours les maladresses. Comme il arrive au cours des conciles, des libelles circulent, répandus par les adversaires de tout arrangement : au mépris de toute justice, charité et courtoisie d'hospitalité, et selon la tactique éprouvée de la chasse aux sorcières, qui consiste à avilir l'adversaire pour se donner les gants de triompher bruyamment de sa bassesse ou de son erreur, les Grecs sont chargés à l'avance de toutes sortes d'hérésies. Ils n'avaient pas besoin, pour nourrir leur amertume, de ces imputations gratuites et insultantes.

Ainsi les semaines s'écoulent dans l'inaction. L'arrivée des Russes rompt la monotonie. Conduits par le Grec Isidore, métropolite de Kiev et de toutes les Russies, ils font leur entrée à Ferrare entre le 15 et le 20 août, après un voyage mouvementé qni a duré onze mois. Ils sont cent chevaux, ce qui permet à l'empereur, mesquinement fourni par le pape, de remonter ses écuries. A peine arrivés, les Russes paient un lourd tribut à la peste.

Fatigués de leur oisiveté, les Grecs finissent par désirer se mettre au travail. L'empereur, qui sait accorder les plaisirs de la chasse et les obligations de l'attente, est moins pressé et surtout n'entend pas se laisser forcer la main : les discussions importantes commenceront quand il l'aura décidé, et il le décidera quand les princes chrétiens seront arrivés. A la vérité, aucune nouvelle précise ne les annonce et, du reste, aucun ne viendra. Jean VIII cède enfin, et l'on tente d'organiser les débats.

Au cours d'une audience chez le pape, Marc d'Éphèse fait observer au pontife que l'assemblée conciliaire, en dépit de son caractère œcuménique, ne ressemble pas tout à fait aux précédentes. Si les deux parties doivent confronter, discuter librement leurs positions respectives et voter, encore faut-il que les Grecs, numériquement inférieurs, n'en subissent pas

1. SYROPOULOS, VI, 2.

l'inconvénient ; il serait trop facile aux Latins de les écraser sous le nombre. Il faut donc trouver un moyen d'établir l'équité dans les votes. Le pape se fâche, mais la question reste posée. Ainsi, dès le début, en dépit de l'éloquence toujours appréciée de Cesarini, la recherche de la juste procédure fait difficulté. Nul doute que, si l'on vote par tête, les Grecs seront invariablement battus sur tous les points qu'ils peuvent contester. En conséquence, pour qu'un point soit adopté, on devrait admettre qu'il rallie et la majorité grecque et la majorité latine, quel que soit le nombre des suffrages de chaque partie. Consulté, le « philosophe » Gémiste Pléthon se contente de rappeler sa première impression de Constantinople : « Ce ne sera pas un concile, mais une condamnation ». La procédure est réglée en grand secret entre le pape, l'empereur et le patriarche. Quiconque pose une question s'entend répondre invariablement que « tout s'est très bien passé » [1].

5. Les sessions de Ferrare

Vers la mi-septembre, on décide enfin d'aborder la question du *Filioque*. Elle se présente, on le sait, sous un double aspect, historique et dogmatique, et, comme telle, doit faire l'objet de deux séries de discussions. Les Grecs, qui se sont vu offrir le choix, décident que l'on commencera par examiner le fait de l'addition au *Credo* : le *Filioque* est-il historiquement légitime, indépendamment de sa signification dogmatique ? Six orateurs sont désignés dans chaque camp : les protagonistes seront, du côté latin, Cesarini, Jean de Montenero et surtout André de Rhodes ; du côté grec, Marc d'Éphèse et Bessarion. Il est convenu que les Grecs ouvriront la discussion. Ils aimeraient qu'au moins la première session se tienne dans la cathédrale Saint-Georges. Le pape refuse sèchement : toutes les réunions auront lieu dans la chapelle du palais ducal, devenu chapelle papale.

Quatre mois ont été prévus, après la solennité d'ouverture le 9 avril, pour permettre aux princes chrétiens de se rendre au concile. En fait, au début d'octobre, six mois se sont écoulés sans résultat. Il semble désormais certain qu'ils ne viendront

1. Syropoulos, VI, 11.

pas. L'Aragonais et le Milanais sont hostiles ; le Français et les Allemands ont décidé de rester neutres, l'Anglais n'a pas les moyens de s'engager en des dépenses qui risquent d'être trop lourdes. Plusieurs ont des observateurs. Seul Philippe le Bon, duc de Bourgogne, enverra plus tard une ambassade, et ce sera un esclandre.

Le 8 octobre 1438, a lieu la première des quatorze séances qui s'échelonneront jusqu'au 13 décembre. Du côté latin, on compte comme membres actifs du concile trois cent-soixante prélats et théologiens de tout grade, robe ou qualification, sans parler d'un personnel subalterne considérable, puisque c'est toute la curie qui est installée à Florence.

Du côté grec, on distingue « trente-six métropolites ou archevêques et d'autres évêques, higoumènes, ou abbés en grand nombre ; un grand nombre aussi de chanoines (sic) de Sainte-Sophie, que l'on appelle cardinaux (sic), des pères spirituels ou confesseurs avec des caloyers (moines) ou des pappas (prêtres) en grande quantité. Des barons (sic) et des nobles en grand nombre, avec l'empereur, des notables, des gens habiles en affaires, des personnages doctes et lettrés y prirent une grande part. Ainsi y avait-il environ deux cents notables du côté de l'Église orientale sans compter les individus de degré inférieur. Le tout réuni atteignait le chiffre de sept cents [1] ».

Comme il a été décidé, les réunions se tiendront dans la chapelle attenante à l'appartement du pape. Grecs et Latins seront distribués dans l'ordre strict qui fut celui de la session d'inauguration, le 9 avril, à la cathédrale Saint-Georges. Les six théologiens de chaque Église auront droit à des banquettes entre les deux files, ainsi que l'interprète officiel Nicolò Sagundino et les notaires. Tout ce monde occupera l'espace situé entre l'autel et la barrière du chœur, au-delà de laquelle pourra se masser la foule des curieux. Les séances auront lieu trois fois par semaine en principe, sans aucune remise. Elles commenceront le matin à neuf heures pour se prolonger parfois fort avant dans

1. FANTINO VALLARESSO, *Libellus de Ordine Generalium Conciliorum et Unione Florentina*, éd. B. SCHULTZE, Rome, 1944, p. 20 .

l'après-midi ; la douzième session durera douze heures et les Pères en sortiront exténués.

La matinée du 8 octobre marque un premier incident. Arrivé en avance, à cheval, avec les siens, le patriarche attend dans un salon le cortège de l'empereur. Or, dès qu'il se présente, Jean VIII prétend traverser à cheval, jusqu'à son trône, l'enfilade des pièces et une partie de la chapelle. Les gens du pape ont beaucoup de peine à l'en empêcher. Alors, soit que la podagre dont il souffrait ait interdit à l'empereur de processionner dignement, soit qu'il ait particulièrement tenu à un article de son cérémonial, soit enfin que le protocole impérial ait fortuitement et heureusement coïncidé avec une crise de goutte, le souverain prétendit faire évacuer avant son entrée toutes les pièces occupées par le patriarche et le clergé, ce qui lui fut fermement refusé. On vit alors, selon Syropoulos, un spectacle singulier : « Les chambellans (...), ayant pris l'empereur sous les bras, semblaient le maintenir, mais en fait le soulevaient, comme si ses pieds ne pouvaient effleurer le sol ni s'y poser. Ainsi, le conduisaient-ils piteusement et à toute vitesse (...), transportant l'empereur comme un paquet, et ils le hissèrent sur le trône qui était préparé »[1]. Le souverain est sorti si humilié de cette aventure qu'il refuse d'assister à la seconde session, à moins qu'on ait trouvé le moyen de lui ménager une entrée convenable. On perce alors un mur et, par cette brêche, Jean VIII se fera porter et installer directement sur son trône, à la faveur d'une manœuvre discrète et rapide hors de la vue des spectateurs.

Aux Grecs on a fait la politesse d'exposer les premiers leur thèse. Bessarion, qui a l'honneur de l'entrée en matière, remporte un premier succès par un discours d'apparat, orné de lieux communs et d'amabilités qui font l'admiration de tous. André de Rhodes, pour les Latins, essaie, sans y parvenir, de répondre dans le même style. Marc d'Éphèse y met, d'emblée, moins de façons. En quelques phrases, il entre dans le vif du sujet : « Illégitime, l'addition, qui n'aurait jamais dû être faite, est la cause du schisme (...) Méprisant l'amour qu'elle devait manifester à sa sœur orientale, l'Église romaine a décidé et décrété un

1. SYROPOULOS, VI, 15.

dogme qui n'est pas expressément contenu dans les Livres saints, qui est inconnu des conciles œcuméniques et n'est pas approuvé par l'élite de nos Pères ; c'est lui qui a détruit la paix et causé les scandales (...) L'amour et la paix ont disparu quand il a été proclamé, et c'est de là que le schisme est venu (...) Comme dans les maladies, la santé ne revient que lorsqu'on supprime la cause du mal »[1]. La conclusion, affirmée dès le premier instant, sera inlassablement reprise tout au long des débats : « Tant que subsistera la cause du schisme, c'est-à-dire l'addition au *Credo*, qui a détruit la paix, la paix ne saurait revenir »[2]. En conséquence, il n'est que de supprimer le *Filioque*. Impatient, André de Rhodes se lance dans l'arène pour empêcher l'Éphésien de continuer. Rappelé aux conventions, il se tait, mais son impétuosité dialectique se dédommagera quand son tour sera venu de parler. Ainsi, à peine aux prises, l'Éphésien et le Rhodien, dont il apparaît que les caractères offrent quelque ressemblance, transforment la discussion en polémique, moyen éprouvé de ne jamais s'entendre.

Fermement établis sur leurs positions, les Grecs réclament la lecture des Actes des sept premiers conciles qui, ils le savent, loin de mentionner le *Filioque*, interdisent quand il le faut toute addition au symbole. Ils demandent également que ces textes soient illustrés par les commentaires des Pères de l'Église grecque. Les Latins, après avoir tout mis en œuvre pour empêcher cette lecture, s'y résignent sans bonne grâce. De malencontreuses démonstrations, l'une de Cesarini qui affirme avoir trouvé le *Filioque* dans un très ancien manuscrit latin, l'autre d'André de Rhodes avec un argument analogue, ne tournent pas à l'avantage de leurs auteurs. A s'en tenir aux faits matériels, il est clair qu'aucun article ne fut ajouté aux symboles des deux premiers conciles (Nicée, Constantinople I). Les anathématismes des troisième et quatrième conciles (Éphèse, Chalcédoine) contre quiconque ajouterait une « autre foi » sont également

1. *Actes grecs*, pp. 49, 52, 53.
2. *Actes grecs*, p. 56. Il est piquant d'observer que, sur ce point, Marc d'Éphèse était d'accord avec les papes Hadrien Ier et Léon III, lorsqu'ils s'opposèrent aux prétentions théologiques de Charlemagne. Marc, qui l'ignorait, n'a pu en tirer argument.

formels. Le nom même de la Mère de Dieu (Théotokos), pour lequel il a été tant bataillé à Éphèse, fournit un exemple illustre : ce point, implicitement contenu dans la foi de Nicée et explicitement décrété à Éphèse, n'a pas été inséré dans le symbole. Les formules les plus légitimes d'explication de la foi ne sauraient donc être incorporées au texte du *Credo* sans contrevenir expressément aux définitions des conciles. Dans cette sorte d'argumentation, Bessarion est aussi net que Marc d'Éphèse : « Si, après le troisième concile (Éphèse), le symbole a été lu diversement en un concile quelconque, si on y a ajouté un mot, une syllabe ou quoi que ce soit, au cas où vous pourriez en faire la preuve, nous vous suivrons, mais vous ne le pourrez pas » [1].

A cela les Latins répondent que l'explication, lorsqu'elle ressort du développement interne du dogme, n'est pas une addition. Il y aurait addition si un article était apporté de l'extérieur. Or ce n'est pas le cas du *Filioque*, qui explicite de l'intérieur, sans rien y ajouter, le symbole des apôtres. Il n'y a pas « autre foi » en la Trinité, mais exposé, explication, développement, rendus nécessaires au cours de circonstances historiques particulières : ainsi, dans la mesure où l'on peut emprunter des images qui n'ont pas été évoquées aussi explicitement à Ferrare, l'arbre dans le noyau, le fruit dans le bourgeon. Le Rhodien en conclut : « Ce que vous appelez addition, nous l'appelons explication » [2]. Selon lui, ces deux termes, en apparence différents, désignant en réalité une seule et même chose et non une « foi différente ». Et il ajoute : « Toute addition se fait de l'extérieur. L'exposition ou explication se fait non pas de l'extérieur, mais du contenu même des termes. Il s'ensuit qu'il n'y a pas addition chaque fois que, sur un point de science, il y a exposition et développement préalablement contenus et en dépôt à l'intérieur » [3]. L'explication n'ajoute rien de nouveau : elle ne fait que mieux manifester le contenu. En ce sens, le *Filioque* n'est pas une addition, mais une explication. Son insertion au *Credo* a été rendue nécessaire en Espagne et en Gaule comme une

1. *Actes grecs*, p. 148.
2. *Actes grecs*, p. 92.
3. *Actes grecs*, p. 93.

précision contre le danger d'arianisme, pour mieux affirmer la consubstantialité du Père et du Fils.

Les Grecs et Bessarion lui-même, qui avoue avoir écouté le Rhodien « avec beaucoup de charité et de patience, comme il sied entre frères [1] », ne sont nullement convaincus : ce que les Latins appellent explication, eux l'appellent addition. Les deux positions sont contradictoires et, comme il ne s'agit pas d'une simple question de mots, elles seront soutenues de part et d'autre parallèlement. Ni le franciscain Aloysius de Pirano, évêque de Forlí, ni Cesarini ne parviennent à ébranler Marc d'Éphèse, qui a réplique à tout : « L'addition d'une parole étant d'après vous une petite chose, dont il n'y a pas à faire grand cas, il n'y a pratiquement pas de dommage, mais au contraire grand avantage à la supprimer, puisqu'il y va de l'union des chrétiens » [2].

Au cours de ces discussions, les Grecs ont été excédés par la faconde des orateurs latins qui, comme André de Rhodes, n'en finissent pas de se répandre en paroles creuses et en bavardages [3]. Sur ce point, Cesarini, malgré son éloquence, n'est pas jugé avec plus d'indulgence que le Rhodien. Les Grecs n'oublieront pas une de ses paroles : « Si l'on propose dix conclusions, je répondrai par dix mille » [4]. Toujours habile, il a tenté de lier, sans d'ailleurs les confondre, la question de l'addition à celle de son contenu dogmatique et d'introduire, par ce biais, le second point en discussion : « Si vous pouvez démontrer que l'Esprit Saint ne procède pas du Fils, je déclarerai formellement qu'il y a addition et que la sainte Église romaine n'avait pas le droit d'ajouter quelque chose de contraire à la vraie foi ; si, au contraire, vous ne pouvez pas en démontrer la fausseté, mais que, de surcroît, quelque chose d'utile et de vrai a été démontré, il faut accorder qu'il était légitime d'expliquer le *Credo* ; alors la paix régnera de part et d'autre » [5]. Les Grecs ne le suivent pas, mais quelques-uns, dont Bessarion, ne sont plus aussi sûrs d'eux-mêmes.

Ces argumentations parallèles sont interrompues le 27 novembre par un curieux incident. Ce jour-là, la seule ambassade officielle

1. *Actes grecs*, p. 138.
2. *Actes grecs*, p. 216.
3. *Actes grecs*, p. 160.
4. *Actes grecs*, p. 217.
5. *Actes grecs*, p. 185.

d'un prince chrétien se présente devant le concile : trois évêques et l'Abbé général de Clairvaux arrivent pour y représenter Philippe le Bon, duc de Brabant et de Bourgogne. De l'entrée de la chapelle, ils s'avancent entre les deux files des Pères conciliaires et, sans accorder la moindre attention à l'empereur, s'arrêtent devant le pape. Ils le saluent, lui baisent le pied, la main et la joue et présentent leurs lettres. L'Abbé de Clairvaux fait en un latin médiocre un discours académique où se succèdent lieux communs, citations, noms d'hommes célèbres, de Scipion l'Africain au prophète Jérémie, en passant par Jules César, Sénèque et Moïse, vœux anodins en faveur de la croisade et, dans ce fatras, quelques vérités éculées mais de bon sens sur le schisme qui divise les deux Églises et sur les querelles des Latins entre eux. Ayant dit, le cistercien se retire avec les siens comme s'il n'y avait pas d'empereur. Celui-ci, justement indigné d'une telle incorrection envers sa personne, sa dignité et sa qualité de président des Grecs, déclare qu'il n'assistera plus aux séances tant qu'il n'aura pas reçu d'excuses. Alors une mise en scène a lieu, dont tout le monde se fait complice : de fausses lettres de Philippe le Bon sont fabriquées et lues — sans chaleur — en séance publique devant Jean VIII qui joue, avec sérieux et dignité, la comédie de l'audience impériale.

En décembre, après deux mois de vaines discussions, les Grecs sont de plus en plus découragés. « Nous commençâmes à désespérer, et non seulement les prélats, mais les simples clercs et les Grands et tout le monde. Nous nous disions : Que faisons-nous ici à parler et à écouter des bavardages ? Ils ne nous persuaderont pas et nous ne les persuaderons pas » [1]. L'accord ne s'étant pas fait sur l'addition, ils considèrent qu'il est inutile de discuter le dogme de la procession du Saint-Esprit. Bien plus, sur ce point précis, ils craignent que les Latins, intarissables tant qu'ils n'ont pas le dernier mot, ne soient mieux armés qu'eux-mêmes. Inquiets, séparés des leurs, sans moyens décents de vivre, les allocations de la fin d'octobre étant épuisées, ils voient les mois s'ajouter aux mois sans rien apporter. Or, voici que, pour comble d'infortune, on parle de transférer le concile

1. *Actes grecs*, p. 217.

à Florence, donc loin d'un port d'où ils pourraient facilement repartir et, plus que jamais, à la merci des Latins. Ces considérations, auxquelles vient s'ajouter celle de la santé du patriarche, accroît leur nostalgie du retour. Mais tout est entre les mains de l'empereur.

Jean VIII est rentré définitivement à Ferrare à la suite d'un incident burlesque survenu dans le monastère de sa résidence. Un jeune moine s'étant pris de querelle avec le fils d'un garde, moines et soldats engagèrent une bataille rangée au cours de laquelle un saint homme, pris de panique, se mit à sonner le tocsin pour appeler à la rescousse les paysans du monastère. Il s'ensuivit, on le pense, un certain désordre. Dégoûté, l'empereur avait planté là sa chasse et était rentré en ville à la satisfaction de tous : du marquis, désireux de sauver les restes de son gibier, et des Grecs, décidés à réclamer leur rapatriement, car ils craignaient, avec l'échec du concile, le mauvais vouloir de leurs hôtes à assurer leur retour. A ces arguments, Jean VIII, qui n'entend pas rentrer les mains vides à Constantinople, objecte que ses théologiens sont parfaitement aptes à se mesurer avec les Latins sur la doctrine de la Trinité. Y renoncer serait avouer qu'ils s'estiment incapables de soutenir leur foi sur une question essentielle : ainsi perdraient-ils et leur religion et leur patrie. Il faut donc rester. Les Grecs, il le reconnaît, sont dans la gêne, moins cependant que les Latins ; du reste, Florence est sur ce point bien disposée et capable de largesses. Ces arguments, celui notamment de Florence, dont on parlait à la cantonade, accroissent encore l'inquiétude et la nervosité.

C'est cependant, selon l'empereur, le seul moyen de mener le concile à sa fin. Les Florentins, qui sont « gens honnêtes, distingués et riches »[1], ont toujours désiré que le concile ait lieu dans leur ville. L'empereur passe sous silence les avantages qu'il en escompte, mais les raisons qu'il expose ont leur poids. Les assises de la chrétienté doivent se tenir à l'abri des bandes de l'entreprenant Piccinino. Eugène IV, privé de nombreuses rentrées et écrasé de charges, vit chaque jour au bord de la faillite. Pour le moment, les Florentins sont les seuls à pouvoir

1. SYROPOULOS, VII, 12.

conjurer la catastrophe financière, sauver le concile et permettre aux Grecs de vivre décemment, en leur versant d'abord les allocations en retard depuis cinq mois et en assurant les frais de la garnison de Constantinople. Le 2 janvier 1439, les Grecs finissent par céder. A vrai dire, il y a plus d'un mois que les démarches pour le transfert sont entreprises et les décisions arrêtées. Fin décembre, selon Syropoulos, les sauf-conduits pour les Orientaux étaient à Ferrare. En tout cas, le 30 du même mois, la Seigneurie avait voté 4.000 florins pour le transfert du concile [1].

Bon gré mal gré, les Grecs se préparent à partir. Bien qu'au dire de l'empereur, le voyage ne soit pas plus long que de Constantinople à Héraclée, c'est un événement. Les bagages les plus lourds sont dirigés vers Venise. Une explosion d'indignation agite les prélats, lorsque le patriarche recommande d'emporter les ornements de cérémonie pour « la célébration de l'union » [2], comme si elle était déjà conclue. Le « philosophe » Gémiste Pléthon prend occasion d'exercer aigrement sa verve. La mauvaise humeur règne partout. Le 10 janvier néanmoins, au cours d'une réunion plénière en la cathédrale Saint-Georges, la bulle de transfert est lue solennellement en latin et en grec, en présence du pape qui, selon un chroniqueur russe, porte sur la tête un « chapeau à corne » [3]. La raison officielle du transfert est la peste. A vrai dire, le fléau a cessé, mais il est difficile, à cause des Bâlois, d'avouer les véritables motifs. Le 12 janvier, les Grecs reçoivent le rappel de leurs allocations et, le 25, leur indemnité de route.

6. Les sessions de Florence

Le 16 janvier 1439, le pape, à cheval, conduit par le marquis de Ferrare et son fils le comte d'Urbino, quitte la ville en cortège solennel, mais, dès qu'il est sorti du territoire ferrarais, pour éviter autour de Bologne les bandes de Piccinino, il voyage

1. *Acta Camerae Apostolicae*, éd. G. Hofmann, Rome, 1950, documents 63 et 66.
2. Syropoulos, VII, 13.
3. *Reisebericht eines unbekannten Russen* (1437-1440) éd. G. Stöckl dans *Europa im XV. Jahrhundert von Byzantinen gesehen*, Vienne, 1954, p. 163.

incognito et fait un long détour par Modène. Son entrée à Florence a lieu en grande festivité le 27 janvier et, après lui, peu à peu, la curie, les Pères conciliaires, les théologiens, les scribes-humanistes arrivent et s'installent.

Au palais Médicis de la via Larga [1], Benozzo Gozzoli a célébré l'entrée des Grecs par des fresques encore si fraîches et brillantes qu'elles ressemblent à des miniatures. Le peintre, qui avait vingt ans au moment de l'événement, n'y a peut-être travaillé qu'en 1469, c'est-à-dire trente ans après. Son imagination a pu de la sorte se donner libre carrière, au prix de quelques anachronismes : ainsi, le jeune Laurent, futur Magnifique, qui avait vingt ans en 1469, a difficilement participé au défilé de 1439. En réalité, les Grecs ont gagné Florence en quatre convois. Isidore de Kiev arrive le premier, le 4 février, avec ses Russes qui, pendant la traversée de l'Apennin, se sont consolés des difficultés de la route et des intempéries en s'abreuvant de vin toscan. Quelques jours après, le patriarche et l'empereur arrivent séparément. Le patriarche est très éprouvé par ce voyage en plein hiver à travers l'Apennin. Jean VIII, reçu dans le faste, fait malgré tout une entrée manquée : une averse malencontreuse disloque l'ordonnance du cortège et oblige la cavalcade, trempée jusqu'aux os, à gagner au galop, empereur compris, les résidences prévues [2]. Le 4 mars, le despote Démétrios arrive le dernier.

Florence, alors en pleine ascension, est toute proche d'atteindre le sommet de sa gloire. Le maître de ses destinées est Cosme de Médicis, marchand, banquier, mécène, simple citoyen mais détenteur effectif de la toute-puissance, et pour tout dire « Père de la Patrie ». Dans sa ville d'environ 60.000 habitants, dense et resserrée sur elle-même, menu peuple et peuple gras, familièrement mêlés, car les intérêts sont communs, se réjouissent de l'événement du concile. Les hommes d'affaires supputent les avantages qu'ils sauront en tirer, car les Grecs, en plus de leur présence qui va remuer de l'argent, sauront, s'ils partent contents, les remercier par d'avantageux privilèges. Dans les

1. Aujourd'hui, palazzo Riccardi. Deux dates sont données pour ces fresques : 1459 et 1469.

2. Benozzo Gozzoli a, bien entendu, « oublié » ce détail.

cercles de l'élite, grossie des humanistes de la curie, les études, brillantes d'une antiquité rénovée, attendent de l'arrivée des Grecs un surcroît de connaissance érudite [1]. Architectes, peintres, sculpteurs, tous les grands noms du Quattrocento rivalisent d'activité. Pour ne rappeler qu'un fait entre cent, c'est en 1436 qu'Eugène IV, au milieu d'un concours de peuple qui se connaît en festivités, a consacré la cathédrale de Santa Maria del Fiore, synthèse, avec les chefs-d'œuvre voisins, de la réussite qui a fait de Florence la première capitale de la Renaissance. Les assises du concile y ajouteront un fleuron, et non des moindres : Florence sera, pour un moment, le centre de la chrétienté réconciliée.

A la différence de ce qui s'est passé à Ferrare, les Pères conciliaires se mettent sans tarder au travail. Les réunions se tiennent dans le couvent dominicain de Santa Maria Novella, résidence florentine d'Eugène IV, en une salle, dite *sala del papa*, dont il ne reste aujourd'hui qu'un mur et une inscription commémorative au-dessus du grand cloître. Bien que les débats sur l'addition du *Filioque* soient restés sans conclusion, on entreprend, d'ordre de l'empereur, l'examen de la doctrine. Après la réunion préliminaire du 26 février, huit séances plénières se succéderont du 2 au 24 mars. Les principaux orateurs seront respectivement Marc d'Éphèse et Jean de Montenero.

Tout le temps, le jeu sera mené de part et d'autre par une minorité. A ce propos, on a beaucoup épilogué sur l'ignorance théologique des Grecs. Certains de leurs propos sont à la vérité stupéfiants, mais on n'a pas toujours pris soin d'observer que bien des accusations de ce genre, même lorsqu'elles venaient de Grecs à l'encontre d'autres Grecs, étaient polémiques, donc d'un aloi contestable. Du côté latin, les docteurs ne manquent pas, ni non plus, comme sans doute chez les Grecs, d'autres, moins intéressés par les arcanes de l'ineffable Trinité que par les honneurs et les profits de la carrière. En fait, à Florence

1. Il s'agit en vérité d'une élite restreinte. Les études grecques, même plus tard, au temps de Laurent et de Ficin, n'ont jamais été aussi répandues que certains textes dithyrambiques le donneraient à penser. Les premières grammaires grecques imprimées, celles par exemple de Venise (1484) et de Florence (1496), supposent chez l'élève un niveau tout à fait élémentaire.

comme ailleurs, quel que soit le niveau intellectuel des participants, tout se passe entre un petit nombre de spécialistes, que la masse des votants, c'est-à-dire la majorité dont on parle, suit ou récuse soit sur des raisons proposées soit pour des motifs personnels.

Dès les premières discussions, l'échange des arguments sur le contenu dogmatique du *Filioque* donne moins qu'à Ferrare l'impression de deux monologues parallèles. Il y a, à Florence, l'ébauche d'un dialogue, mais le dialogue est difficile : on ne parle pas tout à fait le même langage, et on ne travaille pas selon des méthodes identiques.

Partant de citations tirées de l'Évangile, les théologiens de la Trinité, mystère inexprimable, ont dû, pour construire une doctrine en face de l'hérésie, recourir à la terminologie alors la moins inadéquate, celle de la métaphysique aristotélicienne, compte tenu — et trop souvent oublié — que cette terminologie, si précise qu'on l'ait faite, n'est, devant l'immensité et la profondeur de la réalité divine, qu'approximation et, en fin de compte, balbutiement. Et même ainsi, Aristote n'a pas simplifié la question.

Pour la compliquer encore, il est arrivé maintes fois que des termes identiques ne supportaient pas le même contenu, selon qu'ils étaient utilisés par les Grecs ou par les Latins : ainsi les notions de nature, de substance, parfois variables chez les docteurs grecs eux-mêmes, variaient davantage encore lorsqu'elles étaient utilisées par les Latins. D'une manière générale, on ne doit pas oublier que l'Aristote qui pouvait être directement utilisé par les Grecs, s'ils le voulaient, n'était, entre les mains des Latins, que le philosophe parvenu jusqu'à eux à travers les traducteurs syriaques, arabes et juifs, et accommodé à la manière scolastique. Le vocabulaire était encore différent à d'autres points de vue. Par exemple, la préposition *ek*, en grec, est plus forte que le *ex* latin, ce qui a son importance lorsqu'il s'agit de la procession *ex Filio*. L'adjectif « œcuménique » a, chez les Grecs du Moyen Age, un sens beaucoup plus précis que chez les Latins [1]. Engagée en de tels chemins, l'union était difficile [2].

1. Cfr P. LEMERLE, art. cité, pp. 235-236.

2. La question de la terminologie se posait dès le premier concile (Nicée, 325). Ainsi H. MARROU, *Nouvelle histoire de l'Église*, t. I, Paris,

Les méthodes de discussion étaient, elles aussi, différentes. Les orateurs grecs, alors même qu'ils n'ignoraient nullement les procédés de l'argumentation dialectique, se méfiaient, crainte ou mépris, de la scolastique des Latins. Dans la virtuosité des disputeurs, ils soupçonnaient ostentation de vanité intellectuelle, effusion de bavardage, esprit de contention, technique de chicane plutôt que recherche humble et désintéressée de la vérité. Non sans vivacité, ils préféraient soutenir leur point de vue en citant les paroles sans artifice de l'Écriture, en exposant la tradition de leurs docteurs et des conciles, en commentant plutôt qu'en argumentant.

Du côté opposé, au contraire, on argumentait beaucoup plus qu'on ne commentait. Les Latins, dressés à avoir le dernier mot, y excellaient, au besoin jusqu'à l'exténuation physique de l'adversaire. Cesarini, on le sait, n'est pas exempt de ce travers. André de Rhodes, agaçant à la lecture après un demi-siècle, devait être insupportable en chair, en os et en paroles. Jean de Montenero savait choisir ses raisons, mais ses arguments, si forts qu'ils aient été, loin de convaincre, indisposaient. Isidore de Kiev, un des artisans les plus sincères de l'union, reprochera aux Latins cette démangeaison d'ergoter scolastiquement à propos de tout : d'après lui, au lieu de réduire le schisme, cette manie dialectique a contribué à l'aggraver. Syropoulos ne manque pas de relever la mauvaise humeur d'un des siens, alors que Jean de Montenero avait abondamment usé d'Aristote : « Il nous ennuie avec son Aristote (...) Et saint Pierre, saint Paul, saint Basile, saint Grégoire (de Nazianze) ? [1] » Ces deux sortes de cheminements intellectuels auraient bien de la peine à trouver un point de convergence. De fait, ceux des Grecs qui, plus tard, se diront convaincus, avoueront l'avoir été non par les artifices de la dialectique, mais par les mots simples et nus des

1963, p. 306 : « Il fallait surtout surmonter les obstacles qu'opposait à la compréhension mutuelle la différence des langues (les Latins dès ce moment commencent à ne plus savoir très bien le grec, et les Grecs n'ont jamais beaucoup fréquenté le latin), de climat intellectuel, de tradition théologique ; avec le progrès de la recherche, le vocabulaire évoluait très vite, des mots empruntés à l'usage commun ou à la langue philosophique recevaient peu à peu à l'intérieur de chaque milieu une acception théologique précise ». Cf. dans le même sens : J. Gill, *The Council* (...) pp. 191-194.

1. Syropoulos, IX, 12.

textes. Sur ce point, le témoignage le plus explicite et maintes fois réitéré est celui de Bessarion. Venant d'un tel personnage, il donne à réfléchir sur les valeurs dites universelles et les techniques réputées irrécusables de la scolastique latine.

La divergence fondamentale qui divise Grecs et Latins peut être condensée en une seule proposition, à la vérité lourde d'implications et de conséquences : alors que les Grecs professent que le Saint-Esprit procède du Père seul, les Latins soutiennent qu'il procède du Père et du Fils.

L'essentiel du raisonnement des Grecs tient en peu de mots : l'Écriture et les docteurs de leur Église enseignent qu'il n'y a dans la Trinité qu'un seul principe ou origine, le Père, et que le Saint-Esprit seul procède du Père, le Fils étant issu du Père par génération ; d'après eux, les Latins, en affirmant que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, lui attribuent une double origine, ce qui est hérétique. Supprimer le *Filioque* rétablirait la vérité de la foi, car au *Credo* reçu, les Grecs n'ont « rien changé, rien falsifié, rien ajouté, rien retranché, rien innové »[1]. Du même coup, ce serait restaurer dans la charité la paix entre les Églises. Par conséquent aux yeux des Grecs, l'union n'est pas retour *(reductio)* de l'Église orientale à l'Église occidentale, mais bien retour de l'Église occidentale aux dogmes intégralement conservés dans l'Église orientale. C'est la conviction de Marc d'Éphèse : pour lui, les Latins sont purement et simplement hérétiques.

A cette thèse les Latins répondent : Il y aurait effectivement hérésie si l'on affirmait que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils comme de deux principes. Or, loin de professer pareille doctrine, leurs docteurs, comme les Grecs, enseignent qu'il n'y a dans la Trinité qu'un seul principe ou origine, le Père. Ainsi, en affirmant, avec les Grecs encore, que le Père et le Fils sont de même nature, et compte tenu des relations des personnes entre elles dans l'acte unique de la procession du Saint-Esprit, ils recherchent l'accord sur la proposition suivante : « Le Saint-Esprit procède du Père et du Fils comme d'un seul principe et

1. *Acta grecs*, p. 382.

d'un seul acte[1] ». L'addition, selon eux correcte, est de plus légitime en tant que nécessitée par des circonstances historiques particulières.

Jean de Montenero trouvera les termes capables d'ébranler les plus ouverts des Grecs et de préparer peu à peu l'espoir d'un accord : le Saint-Esprit est éternellement du Père et du Fils ; le Père et le Fils sont un seul et même principe. Soutenir le contraire reviendrait à établir entre le Père et le Fils une distinction de nature, et donc professer l'hérésie arienne, ce que précisément voulaient éviter les Pères de Tolède en ajoutant le *Filioque*. Étant éternellement du Père et du Fils, le Saint-Esprit procède de l'un et de l'autre non comme de deux principes mais d'un seul, non comme de deux causes mais d'une seule, dans l'acte unique de spiration. Est anathème quiconque soutient le contraire.

A l'appui de cette exégèse, les textes des docteurs de l'Église sont, il va de soi, d'une extrême importance. Les Pères grecs, Épiphane et Basile d'abord, Didyme, Athanase, Cyrille d'Alexandrie sont passés au crible. Les Latins ne sont pas omis, bien qu'ils soient ignorés de la plupart des Grecs : Léon, Ambroise, Hilaire, Jérôme, Augustin, Hormisdas, Grégoire le Grand et les conciles de Tolède. Si effectivement les Pères, à quelque Église qu'ils appartiennent, sont d'accord entre eux, l'union pourrait être en vue. Jean de Montenero a le mérite de le sentir, et c'est par là qu'il va trouver audience auprès des Grecs.

S'agissant de textes, les qualités d'ancienneté, d'intégrité, d'authenticité, de conservation sont, dans les limites de la science d'alors, primordiales. Mais comme les citations alléguées ne concordent pas toujours selon la lettre, chacun accuse l'autre de falsification. Le plus acharné est Marc d'Éphèse. Pour lui, la mauvaise foi des Latins étant érigée en principe, il en vient à récuser comme corrompu ou falsifié tout texte grec produit par ses adversaires. Quant aux textes latins, il refuse d'en tenir compte à la fois parce qu'il ignore la langue et parce qu'ils lui sont suspects tant par leur contenu que par les artifices de ceux qui les utilisent. Il est difficile d'imaginer position plus radicale.

1. *Ibid.*, p. 413 : *Sp. S. procedit a Patre et Filio ut ab uno principio et actione.*

Après avoir ainsi coupé d'avance tous les ponts, il ne lui restera plus qu'à se taire et finalement à disparaître. S'étant ainsi mis hors de cause dans les débats publics, Marc n'en luttera pas moins jusqu'au dernier moment contre ceux des siens qui céderont au péché de latinisme. Mais en se retirant, il a laissé le champ libre à Bessarion. Grâce à ce dernier, les événements vont évoluer différemment.

L'exposé de Jean de Montenero sur l'accord des deux Églises a produit une impression favorable. Pour les Grecs, en effet, un principe, reçu de tous, veut que les saints, inspirés par le même Esprit, ne peuvent se tromper. Dans les questions de foi, leur unanimité est déterminante. Si donc, sur un point précis de doctrine, les saints d'Orient et d'Occident se trouvent d'accord, leurs conclusions se recommandent comme vraies. Il n'est nul besoin pour y arriver de l'appareil de l'argumentation scolastique et moins encore des interminables démonstrations des Latins : il suffit de comparer les textes. Sur ce principe, tous les Grecs sont unanimes, sous réserve que les textes produits soient reconnus authentiques. Le résultat de cette comparaison est tel que, pour plusieurs, l'union n'est plus désespérée.

D'après les textes, notamment saint Épiphane, saint Basile, saint Jean Damascène et saint Maxime le Confesseur, la procession du Saint-Esprit en relation avec le Fils est exprimée de deux manières : le Saint-Esprit procède du Père *et du Fils (ex Filio)*, deux cas exceptionnels mais authentiques ; cas plus fréquents : le Saint-Esprit procède du Père *par le Fils (per Filium)*. S'il peut être prouvé que les deux formules sont équivalentes, si le Père est reconnu comme principe unique au sein de la Trinité, ce point jusqu'à présent litigieux étant admis par les deux camps, l'accord pourrait progresser vers la formule suivante, admissible pour les uns et les autres : « Le Saint-Esprit procède substantiellement du Père par le Fils engendré ineffablement ». Mais le concile n'est pas encore au bout de ses peines.

Après la dernière session générale du 24 mars, il va de nouveau marquer le pas pendant deux mois. La majorité des Grecs, réduite à l'inactivité après la cessation des réunions publiques, pense plus que jamais à regagner sa patrie, d'où arrivent

d'inquiétantes nouvelles. Sans ressources (ils n'auront un acompte que le 27 mai), divisés entre eux, ils se supportent mal et il arrive que des prélats, et non des moindres, s'injurient comme les calfats de la Corne d'Or. Les 13 et 14 avril, Bessarion, parlant de l'accord des saints orientaux et occidentaux, fait un long discours en faveur de l'union. Se référant à saint Paul, il expose tout au long que l'accord doit se faire comme dans les conciles antérieurs, non par la persuasion de la sagesse humaine, non par l'artifice des paroles, non par des raisonnements naturels, non par des syllogismes, mais selon un seul critère : celui qui consiste à suivre dans leur simplicité et nudité l'enseignement et la parole des Pères et des docteurs de la foi, « la voix des saints », comme il dit magnifiquement [1].

Peu après, le « philosophe » Scholarios lui fait écho avec une autre sorte d'arguments et une vivacité qui n'exclut pas la polémique. Scholarios insiste surtout sur le péril qui menace Constantinople et sur les moyens d'y remédier par l'union. Le va-et-vient des Grecs et des Latins, au début décourageant, progresse avec lenteur. Des textes équivalents à des professions de foi sont élaborés, échangés, soupesés, discutés, corrigés. Les Latins exigent une terminologie particulièrement précise, tandis que, chez les Grecs, la division sévit plus que jamais. Marc d'Éphèse, toujours pugnace, tient tête à ceux des siens qui se font les protagonistes de l'union. Les premiers, Isidore de Kiev, Bessarion, Dorothée de Mitylène, Méthode de Lacédémone, Grégoire Mammè, chapelain de l'empereur et depuis peu protosyncelle, admettent l'équivalence de l'*ex Filio* et du *per Filium*. Le patriarche, à bout de vie, consume le peu de forces qui lui restent à orienter faiblement les siens du côté de l'union. L'empereur, impatient d'en finir et maintes fois exaspéré par l'opposition de son clergé, provoque vote sur vote et bouscule à l'occasion les récalcitrants, allant jusqu'à accabler de sarcasmes Antoine, métropolite d'Héraclée, vieillard quelque peu têtu, mais vénérable.

Le 27 mai, au cours d'une réunion plénière des Grecs et des Latins, le pape fait avancer les choses. Le 2 juin enfin,

1. Cf. *Oratio dogmatica*, éd. E. CANDAL, Rome, 1958, notamment p. 12.

une majorité consistante se dégage en faveur de l'union, après un travail personnel de l'empereur, du patriarche et de quelques prélats pour obtenir ou tenter d'exiger l'unanimité souhaitée : rappels à l'ordre, promesses, bons déjeuners, rien n'est oublié. Chez plusieurs, qui finiront par céder, c'est un véritable drame de conscience. Tous, en principe, restent libres de leur réponse, mais en des circonstances particulièrement éprouvantes : à qui n'a pas la vocation du martyre, il est difficile de garder la tête froide et d'accepter les risques d'une attitude non conforme à la volonté des puissants. Syropoulos s'en explique longuement : « Pourquoi écarterais-je les textes des saints orientaux, des textes reconnus clairs, irréfutables, pour approuver ce que je n'ai pas compris, ce dont nous n'avons jamais entendu parler et que nous considérons comme ambigu et apocryphe »[1]. Le 8 juin, un formulaire proposé par les Grecs et amendé par les Latins est accepté par le pape, au soulagement de tous. En fait, les Latins ont réussi à faire prévaloir leur thèse sur le *Filioque*. Chez les Grecs, la minorité de l'opposition, de plus en plus réduite, est vaincue sans recours.

Tout n'est cependant pas encore terminé. Alors que les Grecs ne pensent qu'à partir au plus vite après avoir signé et obtenu les garanties matérielles promises pour la sauvegarde de Constantinople, le pape leur rappelle qu'un certain nombre de questions restent à régler : qualité du pain à consacrer, juridiction du pontife romain, doctrine du purgatoire à mettre définitivement au point, rejet ou admission de l'addition *Filioque*. A ces quatre chapitres il faut ajouter l'épiclèse, invocation eucharistique au Saint-Esprit qui, dans les liturgies orientales, suit immédiatement la reproduction consécratoire des paroles du Christ sur les espèces du pain et du vin. Latins et Grecs admettent que les paroles du Christ sont consécratoires. Les Orientaux, fondés sur les traditions les plus anciennes de leurs liturgies et sans avoir jamais imaginé qu'ils dussent en définir la portée juridique, ajoutent cette épiclèse. Les Latins voudraient en obtenir la suppression comme n'étant pas à strictement parler consécratoire. On touche ici deux mentalités différentes

1. SYROPOULOS, IX, 14.

et, jusqu'à un certain point, malaisément réductibles. Ce n'est pas tout remettre en cause ; ce n'est que terminer le plan de travail prévu dès le début, à un chapitre près ; c'est en fait rouvrir, dans la déception et la fatigue, la voie à de nouvelles discussions, retarder et peut-être compromettre la conclusion définitive.

Le patriarche Joseph II ne la verra pas. Deux jours après avoir donné son accord au texte agréé par les Latins et la majorité des Grecs, le soir du 10 juin, il meurt seul dans son appartement de la Casa Ferrantini. Un texte unioniste, qu'il aurait rédigé avant sa mort, est contesté par les critiques, mais les Latins avaient de bonnes raisons de considérer le pieux vieillard comme sincèrement rallié à l'union. Durement frappés par le départ d'un homme entouré de la vénération universelle, les Grecs, avec l'assentiment et la participation des Latins, lui font des funérailles solennelles, selon leur rite, à Santa Maria Novella [1]. Désormais, c'est, plus que jamais, l'empereur qui conduira le concile.

Pendant près de deux mois, des commissaires des deux parties et souvent même le pape et l'empereur en personne vont s'efforcer de traiter les questions auxquelles les Grecs ne s'attendaient plus, pensant en avoir terminé dès lors qu'ils admettaient la doctrine du *Filioque*.

Tout acquis à l'union, Bessarion et Isidore de Kiev n'en demeurent pas moins très fermes sur les traditions liturgiques de leur Église. Ils défendent l'épiclèse avec une grande fermeté. Jean de Torquemada soutient le point de vue des Latins avec un luxe d'arguments qui, loin de convaincre ses contradicteurs, sont plutôt de nature à les mal disposer. Aux yeux des Grecs, toucher à l'épiclèse serait, une fois de plus, latiniser. Beaucoup d'entre eux pensent même que le latinisme a obtenu avec l'accord sur la doctrine du *Filioque* sa part largement suffisante de satisfaction. Si le pape insiste, l'empereur préfère rompre et rentrer à Constantinople. Pour éviter une nouvelle crise, les Latins accordent de ne pas faire état de l'épiclèse dans le décret d'union. Ils se contenteront d'une déclaration verbale affirmant

1. On y montre encore son tombeau, surmonté d'une mauvaise fresque.

la valeur consécratoire des seules paroles du Christ. Bessarion s'en acquittera au dernier moment, mais en fait, rien ne sera changé dans la pratique traditionnelle de l'Église d'Orient. Quant à la qualité du pain à consacrer, elle est déclarée indifférente, bien que Torquemada, abondamment fourni de raisons, ait affirmé que le Christ a consacré avec du pain non fermenté. Ces deux concessions sont parmi les rares que les Latins aient acceptées.

Ils ne cherchent pas non plus à faire préciser la doctrine du purgatoire. On convient qu'elle fera l'objet d'une déclaration dans le décret, et les termes en seront assez généraux pour être agréés de tous.

Après avoir admis la doctrine du *Filioque*, les Grecs n'ont plus de raisons de récuser le fait de l'addition. Ils admettent qu'elle a pu être rendue nécessaire en Occident, mais pour leur part refusent de l'incorporer au symbole. Les Latins n'insistent pas.

Autrement épineuse est la question des pouvoirs du pape, c'est-à-dire de sa juridiction. Jean de Montenero, qui argumente pour les Latins, revendique en faveur du pontife romain « plein pouvoir de faire paître, convoquer, régir et gouverner l'Église entière ». « Le pouvoir des métropolites est limité à certains territoires, de telle sorte qu'un patriarche n'a pas de pouvoir sur le territoire d'un autre et réciproquement. Le successeur de Pierre au contraire a pouvoir immédiat du supérieur sur tous »[1]. C'est beaucoup demander aux Grecs. Jean VIII récuse formellement le mot « convoquer », puisque ce sont les empereurs qui ont toujours convoqué les conciles généraux, avant que les papes ne déclarent universels les conciles propres à la seule Église latine. Les Grecs tiennent de plus à préserver les privilèges de leurs patriarches, qu'ils jugent menacés par les exigences des Latins. Quand, sans excès de diplomatie, Eugène IV fait savoir qu'il exige « tous » les privilèges de l'Église, y compris celui d'obliger les patriarches à « obéir à sa volonté »[2], les Grecs, à nouveau désespérés, parlent une fois de plus de s'en aller. Ils cèdent cependant peu à peu et finalement proposent un texte

1. *Actes grecs*, pp. 451 et 453 ; *Actes latins*, pp. 246-247.
2. *Actes grecs*, pp. 452.

qui, s'il n'est pas accepté, ne sera suivi d'aucun autre. « Au sujet de la primauté du pape, nous le déclarons pontife suprême, représentant, gardien, vicaire du Christ, pasteur et docteur de tous les chrétiens pour régir et gouverner l'Église de Dieu, étant saufs les privilèges et droits des patriarches orientaux » [1]. Suit dans l'ordre l'énumération de ces patriarches. Les Latins, qui ont obtenu l'essentiel, ne cherchent pas à faire préciser la nature des droits et privilèges en question. Isidore de Kiev et Dorothée de Mitylène ne manquent pas de souligner devant le pape que les Grecs ont capitulé sur toute la ligne. « Notre sérénissime empereur a bien voulu agréer ce que ta Béatitude a demandé, et nous tous, nous avons fait ce que tu as voulu » [2]. Ces paroles manquent d'enthousiasme, mais le terrain paraît, cette fois, complètement déblayé. On convient que l'union sera proclamée le 29 juin, en la fête des saints Pierre et Paul.

Il faudra cependant encore une semaine de discussions pour arriver au texte définitif. Traversari, helléniste et latiniste de grand prestige, s'est mis à la rédaction. Bessarion y collabore, sans omettre les retouches de forme « pour la beauté du grec » [3], écrit Syropoulos. Dès les premières lignes, on ergote sur les mots. La rédaction du titre, qui ne mentionne que le pape, fait difficulté. L'empereur, selon la tradition orientale, aurait voulu signer avant le pape : il exige d'être au moins nommé avec son Église dans la titulature. A grand peine, il obtient de faire modifier les formules afférentes aux privilèges pontificaux qui, selon lui, n'ont pas à se réclamer des paroles des saints, argument important. Péniblement, l'accord est rédigé quand, au dernier moment, les Latins s'avisent d'une interpolation introduite à propos des privilèges des patriarches. « Une fois que tout est achevé, que fait le Malin ? Il est écrit dans le décret : étant saufs les droits et privilèges des quatre patriarches. Or on y trouve ajouté ' tous ' (les droits et privilèges). A ces mots, les Latins, comme si c'était une grande affaire, sont pris de vertige » [4], mais finissent pas rendre les armes.

1. *Actes grecs*, p. 453.
2. *Actes grecs*, *ibidem*.
3. Syropoulos, X, 3.
4. *Actes grecs*, p. 457.

Eugène IV est enfin satisfait : « Nous devons remercier notre Dieu tout-puissant pour une si grande grâce, à savoir que tant de milliers de peuples reconnaissent la vérité dont ils étaient écartés depuis plus de quatre cent trente-sept ans [1] (...) Nous avons obtenu ce que nous demandions et réclamions » [2].

7. Signature et proclamation du décret

Dans l'après-midi du dimanche 5 juillet, les Grecs, réunis chez l'empereur au palazzo Peruzzi, signent devant une délégation de Latins. Jusqu'au dernier moment, Jean VIII et les chefs de file unionistes ont péniblement travaillé à gagner des voix. Quatre ans après l'événement, Syropoulos, qui se reproche d'avoir eu la faiblesse de céder, expose ce qu'il considère comme une apostasie en des termes que sa contrition et son amertume exagèrent certainement, mais avec une honnêteté et sincérité émouvantes : « Je suis la multitude pour me conformer à l'ordre et à la volonté de l'empereur, protestant présentement que, ni de pensée ni d'intention, je n'approuve ce qui s'est fait comme étant la saine doctrine de notre Église. Dieu connaît les dispositions de mon âme ; (il sait) que je n'approuve pas cet acte et que je ne signe pas de mon plein gré. Il lui reste de me pardonner [3] ». Syropoulos n'est pas seul à penser de la sorte, mais, à très peu d'exceptions près, l'unanimité est acquise. Marc d'Éphèse a persisté ouvertement dans son refus. Au moment de la signature, on s'aperçoit qu'Isaïe, métropolite de Stavropol, a disparu. Il manque aussi un évêque géorgien, échappé depuis quelque temps pour visiter l'Italie en touriste. Du côté des laïques, le despote Démétrios, opposé à l'union, a quitté Florence dès le 25 juin, accompagné des « philosophes » Pléthon et Scholarios.

Quand les signatures ont été recueillies chez l'empereur, une importante délégation de Grecs se rend à cheval au couvent

1. On ne voit pas à quoi le pape fait allusion. Il n'y eut, en 1002, aucun incident notable encore entre les Latins et les Grecs. La querelle de Cérulaire, qui n'a d'ailleurs pas fait grande impression alors, est de 1054.
2. *Actes latins*, p. 257.
3. X, 7.

de Santa Maria Novella pour assister à la signature du pape. Là, Bessarion lit sur l'épiclèse la déclaration promise, qui ne sera pas insérée dans le décret. Les Latins apposent ensuite leur signature. Le pape le fait « tout droit, les mains appuyées sur le pupitre et sur le décret d'union » [1].

Le lundi 6 juillet a lieu la cérémonie. Florence s'est mise en fête chômée pour célébrer l'événement dans sa cathédrale. Le libraire-humaniste Vespasiano da Bisticci raconte ce qu'il a vu : « En cette matinée, le pontife, avec toute la cour de Rome, l'empereur des Grecs et tous les évêques et prélats latins vinrent à Santa Maria del Fiore, où l'on avait dressé des tribunes convenables et prévu l'ordre dans lequel les prélats de l'une et l'autre Église devraient siéger. Le pape se tenait avec les cardinaux et les prélats de l'Église romaine du côte de l'évangile ; de l'autre côté se tenait l'empereur de Constantinople avec tous les évêques ou archevêques grecs. Le pape portait les ornements pontificaux et tous les cardinaux la chape, les évêques et les cardinaux la mitre de damas blanc, et tous les évêques grecs et latins la chape, les Grecs, avec des vêtements de soie très riches ; et la forme des vêtements grecs semblait avoir plus de gravité et de dignité que celle des prélats latins (...)

» Tout le peuple de Florence était accouru pour voir cet événement d'une si grande dignité. Il y avait, vis-à-vis du pape, de l'autre côté, un siège orné d'une étoffe de soie, et l'empereur, avec un vêtement à la grecque de brocard damassé, très riche, et un petit chapeau à la grecque, dont la pointe était ornée d'un très beau bijou ; c'était un très bel homme, avec une barbe à la mode grecque. Et autour de son trône se tenaient de nombreux gentilshommes qu'il avait en sa compagnie, vêtus eux aussi très richement à la grecque, leurs vêtements — ceux des prélats comme ceux des séculiers — pleins de gravité. C'était chose merveilleuse de voir d'aussi dignes cérémonies, et (d'entendre) les évangiles qui se disaient dans les deux langues, comme c'est l'usage dans la nuit de Pâques et de Noël à la cour de Rome » [2].

1. Syropoulos, X, 9.
2. Vespasiano di Bisticci, *Eugenio IV papa*, dans Mai, *Spicilegium*, t. I, pp. 15-16.

Après la messe solennelle célébrée par le pape et à laquelle furent associés quelques représentants de l'Église orientale, et après le chant des litanies, un autre « chant très suave » est exécuté par les Grecs [1]. Cesarini lit alors le décret d'union en latin, Bessarion le fait en grec, et les prélats, chacun dans sa langue, donnent à haute voix leur approbation *(placet)*. Ayant dit, Cesarini et Bessarion s'embrassent et regagnent leurs places respectives. Commencée à dix heures, la cérémonie est achevée à seize heures. « L'Éphésien et certains autres Grecs n'y assistèrent pas et ne signèrent pas la bulle » [2].

Le décret reproduit fidèlement les points arrêtés après tant de pesées, contestations et retouches.

1. Le titre a été soigneusement élaboré : « Eugène évêque, serviteur des serviteurs ; en accord sur ce qui suit avec notre cher fils Jean Paléologue, empereur des Romains, avec les procureurs de nos vénérables frères les patriarches et tous les autres représentants de l'Église orientale ».

2. Suit un développement oratoire qui exprime la satisfaction de tous pour l'union retrouvée. Le latin est de bonne forme, le grec sent son Bessarion, mais la substance du texte, victime de l'inévitable phraséologie humanistique du « *stylus curiae* », est perdue sous une avalanche de mots.

3. Sur la doctrine du Saint-Esprit, l'équivalence de l'*ex Filio* occidental et du *per Filium* oriental est reconnue : au sein de la Trinité, une en nature, le Saint-Esprit procède éternellement du Père par le Fils ou du Fils, comme d'un seul principe et par un acte unique de spiration.

4. L'addition du *Filioque* a été licitement et raisonnablement ajoutée par les Latins au symbole de la foi en raison de circonstances historiques particulières.

5. Les âmes des fidèles morts en état de charité imparfaite, c'est-à-dire sans avoir complètement satisfait par la pénitence à leurs fautes passées, « sont purifiées après la mort par les peines du purgatoire » ; « les suffrages des vivants, messes, prières, aumônes et autres œuvres pies concourent à les relever de ces peines ». Il n'est pas question de feu purificateur. Les

1. *Actes latins*, p. 259.
2. INGHIRAMI, *Diarium*, p. 37.

âmes des fidèles morts en état de grâce ou purifiées jouissent au ciel de la contemplation de la Trinité, chacun selon ses mérites ; les âmes de ceux qui sont morts en état de péché mortel ou « dans le seul péché originel », vont en enfer (*in infernum*, *εἰς ᾅδην*) punies de peines différentes.

6. « Le Saint-Siège apostolique et le pontife romain ont primauté sur le monde entier ; le pontife romain est le successeur du bienheureux Pierre prince des apôtres, le vénérable vicaire du Christ, la tête de toute l'Église, le père et le docteur de tous les chrétiens ; pleine puissance lui a été conférée, dans le bienheureux Pierre par Notre Seigneur Jésus-Christ, de paître, régir et gouverner l'Église universelle, selon qu'il est contenu dans les actes des conciles œcuméniques et dans les sacrés canons. En outre, nous répétons à nouveau l'ordre canonique des autres vénérables patriarches : le patriarche de Constantinople est le deuxième après le très saint pontife romain, le troisième celui d'Alexandrie, le quatrième celui d'Antioche, le cinquième celui de Jérusalem, étant saufs tous leurs privilèges et droits. »

Le document original, conservé à la Bibliothèque Laurentienne de Florence *(Cassetta Cesarini No 1)* comporte deux colonnes, à gauche celle du texte latin, suivi de cent-dix-sept signatures ; à droite celle du texte grec suivi de trente-trois signatures, quarante, si l'on ajoute quatre procureurs pour les patriarches absents et trois autres procureurs pour trois évêques ; au bas du document, l'empereur a signé au cinabre ; sa bulle d'or a été apposée auprès de la bulle de plomb du pape.

Quelques jours avant la signature et une seconde fois le jour de la dernière réunion, des subsides ont été distribués aux Grecs qui, n'ayant rien reçu depuis la fin mai, se trouvent en grande indigence. L'opération semble s'être faite en un certain désordre, car les plus avisés ont trouvé le moyen de recevoir de deux ou trois mains. La coïncidence des signatures et des allocations ne va pas sans produire quelque gêne. Le fait sera exploité plus tard et on laissera entendre, quand on ne le criera pas sur les toits, que les signatures ont été achetées. Sur ce point, Syropoulos, qui a signé, est formel et il n'y a pas lieu

de contester son témoignage [1] : même sollicitée avec insistance, aucune signature n'a été obtenue par corruption.

8. Dernières concessions et départ des Grecs

Après la cérémonie du 6 juillet, les Latins pensent que, selon toute vraisemblance, il leur sera impossible d'obtenir quoi que ce soit des Grecs une fois qu'ils auront quitté l'Italie. En conséquence, ils ne perdent pas de temps à exploiter leur succès.

L'empereur a demandé qu'une cérémonie de rite grec, identique en faste à celle des Latins et avec leur assistance, consacrât l'union proclamée. Sans doute entendait-il par là manifester que les siens, après avoir signé le décret, n'ont pas pour autant latinisé : l'union conclue, la charité retrouvée, les Grecs semblent ainsi espérer de la part des Latins, comme témoignage de bienveillance fraternelle et de compréhension, la reconnaissance solennelle et la juste appréciation de leur liturgie, de leurs rites et de leurs traditions, mais il est apporté si peu d'empressement à ce projet qu'il est abandonné. Jean VIII ne peut s'empêcher d'en marquer sa déception : « Nous espérions corriger bien des erreurs des Latins. Je m'aperçois à présent que ce sont eux qui, après avoir innové et péché en de nombreux points, veulent nous corriger, alors que nous n'avons jamais changé » [2]. Si elles sont exactes, ces paroles, rapportées par Syropoulos, éclairent curieusement l'état d'esprit des Grecs au lendemain même de l'accord. En fait, la division sévit plus que jamais entre ceux qui ont signé par conviction et ceux qui l'ont fait par lassitude.

Eugène IV a décidé de traduire Marc d'Éphèse devant son tribunal personnel. En faisant obstacle à l'unanimité, Marc, déjà mal vu, a encore aggravé sa situation. Avant le décret, il avait eu droit, comme opposant, à peu de charité ; après le décret,

1. Prétendre que Syropoulos est particulièrement intéressé à démentir le bruit de la vente des signatures, sous prétexte qu'ayant signé lui-même, il ne veut pas passer pour avoir été corrompu, relèverait de la malveillance la plus gratuite et ne répondrait pas plus au contexte général de ses *Mémoires* qu'à son caractère, quels qu'aient *été* ses partis pris.

2. Syropoulos, X, 11.

il a droit, comme hérétique, à la persécution. Ainsi, dit-on, le voulaient les mœurs de l'époque. Même à distance, il n'est peut-être pas sacrilège de regretter qu'entre professionnels de la charité — et non des moindres —, en une partie de l'Occident dit chrétien, l'esprit de l'évangile éternel n'ait pas, si peu que ce fût, tempéré les dispositions des clercs victorieux. Déjà, le 22 mai, Garatoni, en distribuant aux Grecs un arriéré d'allocations, aurait voulu ne rien donner à l'Éphésien, coupable selon lui de « manger, comme Judas, le pain du pape » [1]. André Chrysobergès, homme sans nuances, qui, à Ferrare, s'était dressé contre l'Éphésien en disputeur impatient, lui aurait reproché à Florence son « obstination diabolique » [2]. A présent, si Marc n'accepte pas le décret, il sera décrété d'hérésie et, comme tel, dépouillé de toutes ses charges et dignités et puni selon les normes du droit. Mais l'empereur n'entend nullement abandonner à la vindicte des Latins un des siens qui, s'il a toujours été incommode, n'a jamais été indigne. « Il est nôtre et il n'appartient pas au pape de traduire l'Éphésien devant son tribunal particulier » [3]. Si, par la suite, il persiste dans son attitude, il sera jugé, mais par les seuls Grecs. Rassuré pour le moment sur son sort, Marc accepte de comparaître devant Eugène IV. Comme, en se présentant, il trouve assis le pontife et les juges, il les salue, s'assied sans y être invité et explique, en style oblique mais parfaitement clair, qu'il n'a jamais eu, lui, Marc, l'audace d'innover ou de soutenir une doctrine étrangère ou adultérée. Après constat d'irréductibilité, on le laisse aller.

Au cours des tractations laborieuses qui suivent la signature, la tactique, analogue dans chaque camp, aboutit à des conclusions différentes. Selon les Latins, puisque l'union est faite et qu'il n'y a plus qu'une Église, les Grecs doivent passer par où veut le pape. Selon les Grecs, puisque l'union est faite, les Latins n'ont pas à prétendre à de nouvelles exigences et encore moins modifier les usages de l'Église orientale. D'où un certain nombre de frictions.

1. SYROPOULOS, IX, 2.
2. INGHIRAMI, *Diarium*, p. 37.
3. SYROPOULOS, X, 12.

Eugène IV voudrait régler de sa propre autorité la succession du patriarche Joseph II au siège de Constantinople. Il a même son candidat, un Latin dont il ne dit pas le nom, mais qui est « un homme honorable, utile, bien né, âgé et riche », autant de qualités, selon du moins ce que Syropoulos laisse entendre [1], pour une charge dignement portée, de brève durée et, après décès, de conséquence pécuniaire utile à l'Église de Constantinople. A la vérité, ce prélat ignore le grec : le détail a son importance, car le nouveau pontife sera naturellement tenté de latiniser, mais le pape ne semble pas s'être arrêté à ce genre de considération. Jean VIII réplique sèchement que l'élection d'un nouveau patriarche est l'affaire des seuls Grecs. A une autre question sur la pratique du divorce tolérée dans l'Église grecque, il est répondu que, si le divorce est admis, c'est toujours pour de sérieuses raisons.

Les Latins obtiennent cependant gain de cause sur un point. Après l'union, les Grecs pensent, en bonne logique selon eux, que le latinisme, imposé par la contrainte à la suite des excès de 1204, devrait être complètement éliminé de l'Église orientale et en particulier que le clergé latin, installé en des sièges grecs ou à proximité, devrait être supprimé, comme étant une cause permanente de rivalités et de désunion. Il est, par exemple, paradoxal qu'un même siège épiscopal ait deux titulaires, un latin et un grec. Éloigner définitivement le clergé latin serait faire confiance à l'union. Les Grecs n'obtiennent rien : le pape décide que celui des deux titulaires qui aura la vie la plus longue obtiendra, grâce au trépas de son confrère, le diocèse pour lui seul, en conservant, quel qu'il soit, son propre rite. C'était maintenir une partie du clergé grec en état d'humiliation.

A partir du 21 juillet, les Grecs, munis d'un viatique, regagnent d'abord en trois convois Venise où, par les soins du pape et de la Sérénissime, on équipe leurs bateaux. Le quatrième et dernier convoi, conduit par l'empereur, quitte Florence le 25 août en grand cortège de cardinaux, de notables et de musiciens. Après un arrêt triomphal à Bologne, il rejoint Venise le 6 septembre. Dans l'attente du départ, les Grecs sont complètement regroupés.

1. Syropoulos, *ibidem*.

Ils ont même récupéré, avec l'évêque géorgien parti en touriste, le métropolite de Stavropol qui n'a pas signé le décret. Le despote Démétrios le prend dans sa suite, car, assure Syropoulos, certains Latins « voulaient le tuer »[1], exagération évidente, mais qui marque un état d'esprit. A Venise encore, deux fonctions liturgiques sont célébrées de mauvaise grâce par des prélats de l'opposition désignés d'office, après un choix que l'empereur et Grégoire Mammè auraient voulu expressément vexatoire. Dans la liturgie qui a lieu à Saint-Marc, les célébrants ont eu soin, pour éviter le contact direct avec un autel latin, de se servir de leur propre linge *(antimension)* ; ils omettent le *Filioque* et, chose plus grave, ne mentionnent pas le nom du pape aux diptyques, ce qui revient à l'excommunier.

La flottille, quatre bateaux dans lesquels les prélats ont été entassés « comme des esclaves scythes ou tcherkesses »[2], plus deux escorteurs fournis par Venise, ne prend la mer que le 19 octobre. D'après Syropoulos, les escales, si chaudement célébrées à l'aller, sont, au retour, attristées par la honte et la confusion. Si les Grecs y rencontrent un clergé latin, ils sont accaparés par lui et, à l'occasion, humiliés. Lorsqu'ils se retrouvent entre Orthodoxes, c'est pour être accueillis comme des transfuges. Quelques manifestations communes aux Latins et aux Grecs sont l'objet de telles compromissions que les Orthodoxes se voient sur le moment contraints de latiniser.

Enfin, après une traversée de trois mois et demi, rendue pénible par l'inconfort et périlleuse par les tempêtes d'hiver, la petite flotte entre dans la Corne d'Or le 1er février 1440. Ce jour-là, dès leur arrivée au palais des Blachernes, l'empereur et son frère le despote Démétrios apprennent la mort de leurs épouses respectives. « Leur mère, la sainte despine [3], leur annonça en même temps l'événement. Et chacun prit pour soi le deuil »[4].

1. Syropoulos, XI, 1.
2. Syropoulos, XI, 5.
3. Hélène Dragash.
4. Syropoulos, XI, 10.

9. L'UNION A CONSTANTINOPLE

Ce malheur accable si profondément Jean VIII qu'il remet de jour en jour la tâche difficile de faire accepter l'union. Ainsi, dès le début, rien n'est vraiment tenté pour y parvenir. Dans la suite, l'empereur, peut-être persuadé, entre autres raisons, qu'il est trop tard, ne montrera pas davantage de zèle. La cause de l'union est du reste des plus impopulaires.

Rentrés à Constantinople, nombre de dignitaires ecclésiastiques renient leur signature. Seuls la maintiendront dix prélats sur trente-trois, ce qui n'est pas un succès : les métropolites Bessarion de Nicée, Isidore de Kiev, Dorothée de Mitylène, Dosithée de Monemvasie, Métrophane de Cyzique, Méthode de Lacédémone, Damien de Moldovalachie, Nathanaël de Rhodes, le protosyncelle Grégoire Mammè, le moine Pachôme, promu évêque d'Amasie. Il faut leur adjoindre, en une proportion impossible à évaluer, une minorité d'hommes d'Église de rang plus modeste et un certain nombre de laïques, courtisans, notables, intellectuels, plus ouverts ou ralliés pour des raisons qui pouvaient être surtout politiques. Les autres signataires, bien que s'étant rétractés, n'en sont pas moins tenus pour suspects par tout ce que l'opposition compte de partisans. Les moines, dont l'influence a toujours été considérable à Byzance, une forte majorité du clergé resté sur place, la rue, traditionnellement mobilisable aux appels de la turbulence théologique, proclament l'Orthodoxie en péril et évitent comme excommuniés tous ceux qui, repentis ou non, ont signé le décret de Florence. Que le Saint-Esprit procède ou non du Fils, le populaire, même monastique ou sacerdotal, est incapable d'en juger, mais que son empereur et ses métropolites aient, à ce propos, latinisé, c'est toute une sensibilité ancestrale qui se trouve blessée. Si importante qu'elle soit, la question n'est pas limitée à la théologie ; elle engage, on le sait, toute la tradition orthodoxe qui s'identifie à la conservation de l'hellénisme, à la sauvegarde du patriotisme, à l'intégralité littérale de la religion. Aux Latins les extrémistes préfèrent les Turcs, non parce que les Turcs sont des païens, mais parce qu'ils ont — jusqu'à présent — respecté l'Orthodoxie dans les régions qu'ils occupent, alors qu'au con-

traire les Latins — on a des raisons de le craindre depuis 1204 — ne sauraient que latiniser l'Orient chrétien. Là sans doute sont les vrais mobiles de l'opposition et d'une préférence apparemment inexplicable.

En une telle atmosphère, la moindre rumeur grossit les faits, quand elle ne les invente pas. Les mots, les images vont leur chemin, jusqu'à devenir historiques. A Florence, les Grecs auraient vendu l'Orthodoxie : les Latins « donnaient de l'argent, et l'on trempait le calame »[1]. « Voici ma main ; elle a signé. Coupe-la »[2], chose qu'on se garde de faire. Dorothée de Mitylène et Bessarion ayant reçu une pension du pape dès août 1439, les racontars les plus désobligeants de vénalité circulent sur leur compte. Pareille hostilité ne saurait être désarmée. Bessarion lui-même, avec toutes ses ressources d'intelligence, d'éloquence et de souplesse, eût buté sur l'obstacle dressé sur ses adversaires. Au reste, créé cardinal le 18 décembre 1439, il sera de plus en plus absorbé par ses travaux à la curie romaine. Marc d'Éphèse, son frère ennemi de Florence, a le champ libre pour alimenter et conduire une opposition qui ne fera que grandir : son prestige, chaque jour accru par la polémique, est encore rehaussé par la persécution. Dans la famille même de l'empereur, le despote Démétrios, pour des raisons à la fois religieuses et politiques au service d'une ambition assez basse, mène de son côté le combat contre l'union et contre son souverain.

Au début de cette campagne, Métrophane, métropolite de Cyzique, est élu patriarche selon la volonté expresse de l'empereur, comme ayant donné « une bonne réponse »[3] au sujet de l'union. L'élévation au siège de Sainte-Sophie d'un prélat unioniste n'est pas faite pour calmer les esprits, et d'ailleurs le bruit court que l'élection aurait été truquée. Faisant part de son élévation, Métrophane demande que l'on mentionne le nom du pape aux diptyques mais ne manque pas de préciser que les usages de l'Église d'Orient ne sont en rien changés : on maintiendra donc l'épiclèse au moment de la consécration et l'on

1. Doukas, *Histoire*, ch. XXXI, P. G. 157, col. 1013.
2. Joseph de Méthone (unioniste, qui rapporte le propos) *Disceptio*, P. G. 159, col. 984-985.
3. Syropoulos, XII, 3.

omettra l'addition en récitant le symbole de la foi. Le nouvel élu mécontente même vivement le pape en l'appelant son « compagnon de ministère »[1] et en s'intitulant patriarche œcuménique. Il n'en est pas moins traité de matricide par l'opposition. Unioniste de bonne volonté, il use de toute sorte de moyens pour faire sortir l'empereur de sa passivité, mais n'obtient rien de précis. Lors même qu'il proclame sa volonté de remettre en ordre l'Église grecque, il aggrave encore les dissensions par une équivoque : remettre en ordre, pour les unionistes, signifie accepter l'union ; pour les antiunionistes, c'est la récuser. Quand il meurt, le 1er avril 1443, tout son labeur est resté vain et même négatif : l'union de Florence n'a pas réduit la division entre les deux Églises ; au contraire, elle a produit la confusion au sein de l'Église grecque.

Le successeur de Métrophane, Grégoire Mammè, devenu patriarche sous le nom de Grégoire III, a été, on l'a vu à Florence, un artisan actif de l'union[2]. Syropoulos, qui le détestait particulièrement, a laissé de lui un portrait à ce point caricatural qu'il appelle spontanément la défiance : au moins comme patriarche, Grégoire ne semble pas avoir été le personnage remuant et insupportable de Florence, tel qu'il est présenté dans les *Mémoires* de son ennemi. En tout cas, Grégoire réussit fort mal : sa position devenue intenable, il abandonnera son siège pour se réfugier à Rome en août 1451.

Sous son patriarcat, des conférences, tenues à Constantinople entre août 1444 et novembre 1445, mettent aux prises — sans résultats — le dominicain Bartolomeo Lapacci et Georges Scholarios. On a vu le rôle que Scholarios, laïque de grande culture, bon connaisseur d'Aristote et de Thomas d'Aquin, a tenu à Florence en faveur de l'union. Pour des raisons qui nous échappent et dont on n'a pas la preuve qu'elles auraient été déshonorantes, il est passé à l'opposition. Son maître Marc d'Éphèse, avant de mourir — vraisemblablement en 1444 — lui a

1. *Epistolae Pontificiae ad concilium Florentinum spectantes*, éd. G. HOFMANN, Paris III, Rome, 1946, Doc. 243, p. 19 ; cf. *Orientalium documenta minora*, éd. G. HOFMANN, Rome, 1953, Doc. 36, pp. 45-47.

2. Pour les dernières pages de ce chapitre, cf. J. GILL, *The Council* ... pp. 365-388.

fait promettre de prendre, après lui, la tête du mouvement antiunioniste. Les tribulations, l'assignation à résidence, l'emprisonnement subis par le vieux lutteur ne semblent pas avoir rebuté Scholarios. Le nouveau chef de l'opposition saura tenir sa promesse sans perdre, en dépit d'éclipses passagères, sa situation de premier plan à la cour de Jean VIII. Retiré dans un monastère après la mort de l'empereur, il deviendra effectivement moine en 1450 sous le nom de Gennade et sera le premier patriarche d'Istanbul sous la turcocratie.

Le 31 octobre 1448, l'empereur Jean VIII meurt sans avoir accompli la « remise en ordre » de l'Église grecque. Unioniste d'intention et de politique, accusé de latinisme par les uns, d'irrésolution par les autres, l'empereur, défenseur officiel de l'Église et protecteur obligé de la foi orthodoxe, s'en est allé après avoir encouru la défiance de tous : rayé des diptyques par les siens, il fut même privé des honneurs dus à son personnage.

Son frère Constantin, candidat à l'Empire contre son autre frère, l'inquiétant Démétrios, est couronné à Mistra le 6 janvier 1449, avec l'agrément du sultan Mourad II. Partisan de l'union, il est, lui aussi, en butte à une vive opposition, excommunié et rayé des diptyques. Il a pour lui une partie de la cour, unioniste par politique plus que par conviction. Comme Jean VIII, Constantin XI se tourne vers l'Occident pour essayer de se dégager de l'emprise turque. Mais la confusion des esprits est telle qu'il se trouve à son tour impuissant. L'avilissement chaque jour plus avancé de l'Empire est considéré par tous comme un châtiment de la Providence : par les unionistes et les Latins puisque les décrets de Florence sont restés sans effets, par les antiunionistes puisque l'Orthodoxie a été trahie à Florence. Ainsi chacun met Dieu avec soi, au service de ses propres passions.

Pendant cette période, divers échanges avec Rome ont lieu, sur lesquels nous sommes incomplètement renseignés. En 1451, Isidore de Kiev, en signalant qu'une partie de la cour est pour l'union, pense qu'un ralliement de majorité pourrait être obtenu et suggère diverses mesures pour y parvenir : des prédicateurs spécialisés devraient opérer sur les lieux ; les irréductibles seraient excommuniés et les meneurs transférés

à Rome où on leur ferait entendre les doctrines de Florence. Il est permis d'estimer qu'Isidore souffrait de grâces d'aveuglement : le tout n'est pas de prêcher, même excellemment, mais de ne pas prêcher dans le désert.

Dès 1452, le jeune Mahomet II, qui a succédé en février 1451 à Mourad II, se montre très entreprenant contre les Grecs. En faisant construire en face de la forteresse d'Anadolou Hissar qui commande la côte asiatique, une nouvelle forteresse, Rouméli Hissar, sur la côte européenne, à quelques kilomètres au nord de Constantinople, il contrôle la navigation sur le Bosphore et interdit à son gré l'accès de la capitale. En telle nécessité, il semble qu'une partie de l'opinion se soit ralliée aux idées unionistes malgré les efforts du moine Gennade (Scholarios) : le 12 décembre 1452, après treize ans d'attente et de contestations, l'union est officiellement proclamée en la basilique de Sainte-Sophie au cours d'une liturgie célébrée par Isidore de Kiev en présence de l'empereur et de la cour, parmi une certaine affluence du populaire, toujours versatile et mû ce jour-là par la peur plus que par la conviction, quoi qu'ait prétendu l'optimisme d'Isidore. C'est en cette occasion que le mégaduc Notaras, personnage important de l'Empire, passé depuis peu à l'opposition, aurait prononcé les paroles fameuses : « Mieux vaudrait voir régner le turban des Turcs que la mitre des Latins ». Et déjà le turban des Turcs se laissait apercevoir autour des collines de Péra. Au mois d'avril 1453, Mahomet II met en place son dispositif de siège. Par terre et par mer, le blocus est total. Les quelques bateaux de Venise et de Rome, tardivement armés, seront inutiles. En ville, deux cents arbalétriers amenés par Isidore de Kiev et conduits par lui à la bataille, plus sept cents hommes commandés par le Génois Giustiniani se joignent aux volontaires grecs qui combattent aux murailles. Le 29 mai 1453, l'empereur Constantin Dragasès, dernier successeur de Constantin le Grand, meurt en soldat pour la défense de la Ville gardée de Dieu. L'Empire, blessé à mort par les croisés de 1204, disparaît et avec lui tombe le bastion de la chrétienté contre l'Infidèle. Constantinople devient Istanbul. L'Église grecque et la forme d'hellénisme dont elle est l'expresion entrent dans la nuit pour près de cinq cents ans. En ce jour de deuil,

le sultan Mahomet II a définitivement réglé la question de l'union et aboli les fragiles espoirs qui s'étaient levés à Florence.

* * *

La prise de Byzance, en supprimant le siège de l'empire byzantin, donne sa capitale naturelle à l'empire ottoman. Mahomet II succède ainsi aux empereurs qui, depuis Constantin le Grand, ont illustré pendant plus d'un millénaire, la nouvelle Rome du Bosphore. Le jeune sultan en a conscience. Un voyageur italien rapporte de lui des propos qui auraient pu être ceux de tous les *basileis :* « Il ne doit y avoir au monde qu'un seul empire, une seule foi, une seule monarchie. Pour faire cette unité, il n'y a pas au monde un lieu plus digne que Constantinople » [1].

Paradoxalement, Mahomet II est donc devenu le chef de l'Orient chrétien, avec une capitale qui reste le centre de la religion, de la langue, de la culture et des traditions de Byzance. Aussi bien, une fois satisfait le tribut d'horreur que toute ville prise doit au conquérant, le Sultan rétablit l'ordre. Par calcul et sans doute par tempérament, il se veut libéral. A cette politique, il a tout à gagner.

Ce faisant, il ne va pas à l'encontre de sa religion. Selon la théologie de l'Islam, les chrétiens, s'ils ne sont pas des fidèles *(muslim)*, ne sont pas non plus des infidèles à proprement parler *(kiafir)* : comme les juifs, ils sont un peuple de la Bible, et cela leur vaut un régime particulier. Alors que le véritable infidèle qui refuse de se convertir a droit à la mort, le chrétien, bien qu'il soit, lui aussi, appelé infidèle, n'est pas jugé indigne de tolérance: *Raya,* il est, de droit sinon de fait, un peu au-dessus de l'esclave. Membre de la nation romaine *(Roum-millet)*, il est comme tel taxé d'un impôt de capitation *(djiziyé)*. L'exercice de sa religion est soumis à des restrictions souvent humiliantes, mais, dans les limites précises qui enferment les communautés orthodoxes, tout Grec reste libre de vivre selon sa foi.

A la vérité, un certain nombre de vaincus embrasseront l'Islam, et beaucoup, convertis ou non, par calcul, contrainte

1. *L'Hellénisme contemporain, le cinqcentième anniversaire de la prise de Constantinople,* Athènes, 1953, p. 89.

ou entraînement, collaboreront à la *pax ottomanica*. Georges de Trébizonde s'efforcera de trouver des rapports entre la religion du Christ et celle du prophète. Des architectes grecs ont travaillé aux grandes mosquées d'Istanbul. Mais la collaboration a des raisons plus profondes : elle est pour tous une nécessité.

Les Turcs, trop peu nombreux et mal préparés à constituer les cadres d'une administration difficile, ont besoin de leurs sujets. Comme, par exemple, la loi religieuse de l'Islam interdit normalement l'étude des langues étrangères, le grec, avant l'italien, deviendra la langue officielle des relations intérieures avec les sujets autrefois byzantins et, dans la mesure du possible, la langue diplomatique auprès des cours étrangères. Les Grecs sont de la sorte appelés à fournir le corps des traducteurs et à occuper un certain nombre de services administratifs.

Le patriarcat lui-même devient un organe de gouvernement. Dès le début de l'ère ottomane, le patriarche est l'instrument d'une politique précise qui, en faisant de lui le collaborateur obligé et intéressé du régime, lui ôte toute velléité de regarder vers Rome au cas où il en subirait la tentation. Comme il recevait autrefois de ses empereurs les insignes de son pouvoir religieux, il les tient à présent du sultan. Confirmé dans ses dignités et privilèges, il est de plus investi de charges nouvelles. Chef religieux de l'Orthodoxie, il est également, en de certaines limites, responsable des communautés chrétiennes et des individus au point de vue juridique, administratif et judiciaire. Au degré immédiatement inférieur, les autorités ecclésiastiques, en vertu d'un *bérat* ou diplôme délivré par le sultan, deviennent elles aussi autorités civiles, notamment en matière de mariage, de divorce, de succession. Par le fait de cette décentralisation qui maintient médiatement les sujets chrétiens dans l'obéissance, la religion, repliée sur elle-même, aura tendance à se figer dans les formules de ses rites, mais se conservera pure de toute contamination. Comme telle, elle survivra à la mort de l'Empire.

L'intérêt de l'Orthodoxie, si elle veut subsister, est donc, bon gré mal gré, d'accepter la place qui lui est faite dans l'ordre ottoman. Par crainte de la croisade d'abord, par prudence et par méfiance ensuite, les Turcs ont eu soin de maintenir l'Orthodoxie entre les cloisons d'une sorte de ghetto. Incorporé à cette

politique, le patriarche responsable se mettrait en état de rébellion s'il nourrissait l'illusion d'en appeler de quelque manière aux chrétiens d'Occident. Ainsi, entre deux Églises qui se reconnaissent séparées, il ne saurait être question d'union, mais seulement, selon les circonstances, de rapports plus ou moins aigres, condescendants ou charitables. Trop souvent l'hostilité de l'ignorance et du mépris animera les uns contre les autres ceux qui dénoncent « l'Église italienne du Vatican » et ceux qui attendent des « schismatiques » un retour humilié et pétri de repentance. S'il y eut, notamment aux XVIIe et XVIIIe siècles, des initiatives de relations, elles furent toutes limitées et de peu de conséquences. Au XIXe siècle, le moins qu'on puisse dire est que les rapports n'ont pas été bons.

Du côté de la Russie, en des circonstances différentes, les résultats ont été identiques. Tard venue à la religion par les soins de Byzance, séparée de Rome par d'immenses étendues, ignorante du christianisme occidental, elle reste d'abord dans le sillage de Constantinople. A Florence, les actes du concile portent la signature d'un seul prélat russe, Abraham, évêque de Souzdal. Mais comme la plupart des Grecs, Abraham, une fois rentré dans sa patrie, se prononce contre l'union. Aussi, lorsque Isidore de Kiev, légat apostolique pour la Lithuanie, la Livonie, la Pologne et la Russie, arrive à Moscou le 19 mars 1441 après un voyage de dix-huit mois, il est reçu sans sympathie par le grand-prince Basile. Celui-ci, attentif à rester indépendant à la fois de Constantinople et de Rome et vraisemblablement disposé contre l'union par Abraham de Souzdal, n'entend pas être flanqué d'un cardinal-légat sorti frais émoulu du concile, alors que des ennemis, Lithuaniens et Polonais, sont d'obédience latine. D'autre part, il ne semble pas qu'Isidore ait procédé avec habileté. Passant par Smolensk, il a fait mettre aux fers le prêtre Syméon, coupable d'antiunionisme au même titre que l'évêque de Souzdal, qu'il avait accompagné à Florence. A Moscou, la proclamation de l'union revêt des formes provocantes. Arrêté presque aussitôt et enfermé dans un monastère, Isidore s'en échappe pour être de nouveau incarcéré à Tver. Il sera libéré le 4 mars 1442, après un peu moins d'un an de

captivité silencieuse, et prié de quitter sur le champ le territoire de sa légation en Russie.

Six ans après la chute de Constantinople, au synode de 1459, l'Église russe se déclare autocéphale, et donc sans liens avec Constantinople. Bientôt, les tsars remplacent les *basileis*. En 1589, Moscou, élevée au patriarcat, prend l'initiative de relever la Rome du Bosphore et peu après, au début du XVI[e] siècle, le moine Philothée de Pskov résume la vocation nouvelle de l'Église russe dans la formule célèbre : « Deux Romes sont tombées ; Moscou, la troisième, demeure, et il n'y en aura pas de quatrième ». Entre les mains de ses tsars, l'Église russe aura désormais pour trois siècles sa vie à part, retranchée derrière des frontières déjà alors difficilement perméables.

Il faudra attendre, au XX[e] siècle, la dispersion de l'Orthodoxie en Europe occidentale et en Amérique pour que, de part et d'autre, les fenêtres commencent à s'ouvrir et les portes à s'entrouvrir. « Un des grands événements du XX[e] siècle est sans conteste la rencontre de l'Orthodoxie et de l'Occident ». Depuis que ces lignes d'un auteur orthodoxe ont été écrites [1], les événements se sont accélérés. L'un des plus récents et des moins connus est particulièrement significatif : le 13 novembre 1965, profitant du voyage de cinq cents évêques venus de Rome à Florence pour célébrer le septième anniversaire de la naissance de Dante, le pape Paul VI a fait déposer en son nom, à Santa Maria Novella, une couronne de fleurs sur la tombe du patriarche Joseph II, mort au cours du concile avorté de 1439 [2].

Jean DÉCARREAUX.

1. O. CLÉMENT, *L'Église orthodoxe*, Paris, 1961, p. 30.

2. Pour mémoire, il convient de rappeler un certain nombre de faits qui complètent les données essentielles du concile. — *a)* Après le départ des Grecs, on enregistre un certain nombre de ralliements. A Florence, acte d'union des Arméniens le 22 novembre 1439 et des Coptes d'Égypte le 4 février 1442. Des pourparlers avec une délégation d'Abyssins n'aboutissent pas. A Rome, où Eugène IV est rentré le 28 septembre 1443, on note encore l'union des Bosniens avant octobre 1443, des Syriens de Mésopotamie le 30 septembre 1444, des minorités maronites et chaldéennes de Chypre le 7 août 1445. C'est le dernier acte du concile ; on ignore si la clôture officielle a été proclamée (cf. J. GILL, *The Council...* pp. 305-310, 321-327, 335-338). — *b)* La croisade promise contre les Turcs pour dégager Constantinople ne peut s'ébranler qu'en septembre

1444. Conduite par Cesarini, elle échoue à Varna. Cesarini est porté disparu au cours de la retraite (cf. F. BABINGER, *Mahomet II le Conquérant et son temps*, Paris, 1954, pp. 38-57). — *c)* Le 23 février 1447, Eugène IV meurt sans avoir réduit les révoltés de Bâle. Ceux-ci, après l'avoir excommunié le 25 juin 1439, ont élu, le 5 novembre de la même année, un antipape en la personne de l'insignifiant Amédée VIII de Savoie, devenu Félix V, grâce au cardinal Alaman. Les assises de Bâle, qui auront duré dix-huit ans ne cesseront qu'en 1449, sous Nicolas V, successeur d'Eugène IV. Tout à la conciliation, le nouveau pape annulera les sanctions fulminées contre les Bâlois par son prédécesseur, acceptera d'être réélu par un second conclave *Sede apostolica vacante* et reconnaîtra la primauté du concile sur le pape « en les matières qui concernent la foi, l'extirpation du schisme et la réforme de l'Église ». Alaman mourra cardinal en son diocèse d'Arles en 1450. En 1527, l'Église, mère sans rancune, mais pour d'autres raisons que celles de son attitude à Bâle, en fera un bienheureux, rang subalterne d'où il ne s'est pas élevé (cf. A. FLICHE et V. MARTIN, *Histoire de l'Église*, t. XIV, 1962, pp. 269-292, P. OURLIAC).

Chronique religieuse

Église catholique. — Les Commissions postconciliaires [1] se sont appliquées à leurs travaux depuis la fin du Concile. En principe, le temps de la *vacatio legis* se terminant le 29 juin, on s'était demandé si leur fonctionnement serait encore normal après cette date. Selon une lettre du pape au début de février dernier aux présidents de ces commissions, il semblerait qu'elles cesseraient d'exister comme « commissions postconciliaires » proprement dites. Il s'agit de la commission centrale, de celles des évêques, des religieux, des missions, de l'éducation chrétienne et des séminaires, de l'apostolat des laïcs, de la liturgie. Une récente décision de Paul VI du mois de juin, a prorogé la *vacatio*, en raison de la réforme de la Curie. On ne sait encore si et comment ces commissions seraient absorbées dans de nouveaux organismes [2]. De toutes manières, l'idée du pape est de poursuivre l'*aggiornamento* de l'Église dans le sens des décisions du Concile. Celles-ci doivent servir de normes à toute la rénovation de l'Église. Ce sera désormais le vrai point de référence majeure de toute la nouvelle discipline, le seul qui pourra donner de la sécurité aux tendances mouvantes dans lesquelles nous nous trouvons en ce moment. Le temps de la *vacatio legis* une fois terminé, et la période des tâtonnements devant rapidement cesser pour le bien de tous, ce sera au Concile de projeter sa lumière suivant ses lignes fondamentales, et non à ce qui serait en-deçà ou au-delà. Paul VI l'a déjà laissé entendre plusieurs fois, notamment dans une allocution à la Curie romaine, le 23 avril [3].

1. Cfr *Irénikon* 1966, nº 1, p. 88-89.
2. *I-DOC* (*Information-Documentation sur l'Église conciliaire*, Rome), nº 66-4. — Cfr les *Motu proprio* du 10 et 15 juin.
3. *DC* 15 mai, p. 865.

Le 19 mars, quatre jours avant l'arrivée de l'archevêque de Cantorbéry à Rome, fut promulgué par le St-Siège l'Instruction *Matrimonii Sacramentum*[1] sur les mariages mixtes. En fin de la III[e] session conciliaire, il avait été décidé que cette question, qui n'avait pu être examinée faute de temps, quoiqu'elle fut au programme du Concile, serait confiée au pape lui-même, et non à la commission du nouveau Droit canon, ce qui eût fait traîner les choses en longueur. Le pape créa une commission spéciale, et à plusieurs reprises on put annoncer qu'une décision était imminente. Dans son discours au COE à Genève, le 18 février 1965, le cardinal Bea l'avait déclarée très proche. De fait, une session entière et plus d'un an s'écoula avant que le document ne sortît. Encore fut-ce sous une forme assez déconcertante. Deux documents différents, semble-t-il, ont été raccordés : le premier, dans lequel le pape s'exprime à la première personne, le second rédigé par la Congrégation pour la doctrine de la foi, le tout apparaissant sous la seule signature d'un préfet de Congrégation. Ce défaut de présentation a fait conclure à des retouches trop rapides au dernier moment. Étant donné ce qu'on espérait d'après les versions antérieures, le document fut une déception ; pas assez cependant pour que les commentaires non catholiques, dont on lira plus loin quelques exemples, n'aient conservé l'espoir d'une revision dans un meilleur sens. Le seul point nouveau est la levée des censures — avec effet rétroactif — pour les catholiques qui auraient, sans autorisation, contracté mariage devant le ministre non catholique. L'archevêque Ramsey a eu, semble-t-il, l'occasion de parler de ce document au pape.

URSS. — Le 18 mars 1966, le PRAESIDIUM du Soviet Suprême de la RSFSR a publié trois décrets parus au journal officiel du 24 mars[2], et dont l'agence France-Presse a donné un résumé assez inexact et reproduit par la presse, sur la violation de la législation soviétique en matière religieuse.

1. Texte dans *DC* du 3 avril, p. 577.
2. *Vedomosti verchovnogo Soveta RSFSR* n. 12 (390) 1966, pp. 219, 220 (24 mars 1966).

Ces décrets précisent l'ARTICLE 142 du code de droit pénal, selon lequel « l'infraction aux lois qui régissent la séparation de l'État et de l'Église, ainsi que celle de l'École et de l'Église [1] sont punies de travaux de redressement d'une durée maxima d'un an ou d'une amende de 50 roubles ».

Cet article 142, assez laconique, avait été substitué, le 8 décembre 1960, aux articles 122 à 126 du précédent code. Les décrets de mars, reprenant plusieurs points de la législation antérieure toujours en vigueur (1918 et 1929), comportent aussi plusieurs des articles précédents du code (122 à 124 incl.) et ajoutent quelques nouveautés en sens divers. Le premier décret du Praesidium (219) fixe trois cas, en soi conformes à la législation civile, où la pénalisation consiste uniquement en une amende allant jusqu'à 50 roubles : *a*) défaut d'enregistrement des associations religieuses auprès des autorités [2] ; *b*) violation des normes établies par la législation sur l'organisation et le déroulement des réunions religieuses, des processions et des autres cérémonies du culte [3] ; *c*) enfin « organisation et déroulement de la part des ministres du culte de réunions pour enfants et jeunes, comme également d'associations à but de travail ou de caractère littéraire, et d'autre groupes et cercles n'ayant pas de relation avec le déroulement du culte » [4].

Les deux autres décrets sont en rapport plus direct avec l'article 142 du code. Le second décret (220) ajoute même à cet article un paragraphe visant la récidive, et portant en ce cas privation de liberté pouvant aller jusqu'à trois ans, ce qui ici constitue sur ce point une aggravation des dispositions pénales. Le décret (221) enfin précise que par les violations prévoyant responsabilité personnelle dans l'art. 142 du C.P. s'entend :

a) « Le recouvrement par contrainte de collectes et d'impositions au profit des associations religieuses et des ministres du culte » [5] ;

1. Ces lois, rappelons-le, sont contenues dans le décret de Séparation du 23 janvier 1918 et dans le Décret sur les Associations religieuses du 8 avril 1929.

2. *Irénikon* donne ici les références aux articles de la législation soviétique sur l'enregistrement : 1929, art. 4 et sv.

3. Cette législation figure dans le décret de 1929, art. 57-61.

4. 1929, art. 17c quasi littéral, interdisant toute activité et réunions en dehors de la célébration du culte.

5. 1918, art. 11 et 1929 art. 54, fin. Les quêtes au sens normal du terme, parmi les fidèles aussi bien dans les églises qu'à l'extérieur, sont autorisées

b) « la préparation en vue d'une large diffusion ou une large diffusion d'appels, lettres, feuilles ou autres documents tendant à solliciter la non-observance des lois sur les cultes religieux ». Il s'agit ici d'un *élément* nouveau, en rapport avec la diffusion d'écrits sur la situation religieuse [1] ; *c*) l'accomplissement d'actions frauduleuses dans le but de susciter parmi les masses populaires les superstitions religieuses [2] ; *d*) l'organisation et le développement de réunions religieuses, processions et autres cérémonies religieuses qui troublent l'ordre public [3] ; *e*) « l'organisation et l'activité continue en vue d'enseigner la religion aux mineurs en violation des normes établies par la législation » [4]. C'est la très grave question de l'enseignement religieux qui entre ici en jeu et l'*interprétation* de la législation soviétique sur cet enseignement « qui ne peut avoir lieu que dans le *privé* » ; *f*) enfin est également considéré comme violation « le fait de refuser aux citoyens l'accès à un poste de travail ou à un institut scolaire, le licenciement du travail ou l'expulsion d'un établissement scolaire, la privation aux citoyens des facilités et

par l'art. 54 et, contrairement à ce qui a été affirmé dans la presse, continuent à être permises et entièrement légales : « Les membres des sociétés religieuses ont le droit de prélever des cotisations et de ramasser des dons bénévoles aussi bien dans l'enceinte de l'édifice religieux qu'en dehors, mais seulement parmi les membres de la société en question et uniquement à des fins liées à l'entretien de l'édifice religieux, des biens culturels, au paiement des serviteurs du culte et au traitement des organes exécutifs. Toute collecte forcée au profit des sociétés religieuses est passible de poursuites selon le Code pénal de la RSFSR » (art. 54 de 1929). C'est cette dernière phrase qui est seule reprise dans le texte.

1. En ce qui concerne la récente lettre de deux prêtres au praesidium, dont nous parlons ci-dessous, on peut faire observer qu'elle avait pour but l'observance des lois et en conséquence ne contenait rien en désaccord avec ces nouveaux décrets.

2. Reprise du précédent art. 123 du code pénal.

3. L'expression « troubler l'ordre public » est évidemment susceptible d'interprétations ; rappelons que les processions autour des églises sont autorisées automatiquement « à condition qu'elles n'entravent pas la circulation normale de la rue » (1929, art. 60). Aussi ont-elles continué à se dérouler même après le décret du 16 mars. *Cfr* l'art. 5 du décret de 1918 : « Le libre accomplissement des rites religieux est garanti dans la mesure où ceux-ci ne troublent pas l'ordre public ».

4. Normes établies par la législation : Aucun enseignement religieux dans les écoles : 1918 art. 9 ; « les citoyens peuvent enseigner ou étudier la religion dans le privé ». L'art. 17 de 1929 et les décrets de 1966 interdisent l'enseignement religieux aux enfants par groupe. Il ne reste en principe que l'enseignement dans les familles (Cfr la déclaration de Mgr Nikodim, ci-dessous).

des avantages prévus par la loi, comme également d'autres limitations substantielles des droits des citoyens [1] en rapport avec leur attitude vis-à-vis de la religion » [2].

La métropolite Nikodim avait ainsi déclaré dans le même sens à un journaliste français à Helsinki : les plus grandes difficultés rencontrées actuellement se situent au niveau de l'instruction religieuse. Dans les écoles, l'enseignement est imprégné de propagande athée. L'Église n'est autorisée à annoncer la parole de Dieu que dans ses sanctuaires ou au domicile des paroissiens ; elle ne peut pas pénétrer dans les écoles, ni organiser des cours de religion. C'est pourquoi la prédication revêt une importance extrême comme aussi la transmission de son contenu par les fidèles aux membres de leur famille et à leurs amis.

Par ailleurs, le R. P. Georges Tsetsis, qui a accompli, en compagnie du métropolite Méliton d'Héliopolis [3] un bref séjour à Moscou a donné ses impressions :

« J'ai participé à la liturgie solennelle du dimanche de l'Orthodoxie célébrée en la cathédrale de Moscou par le patriarche Alexis, le représentant du patriarche œcuménique le métropolite Méliton et une dizaine de prélats de l'Église orthodoxe russe : 14.000 fidèles chantaient et récitaient le « Credo », le « Notre Père », d'une seule voix, vrai visage de l'Orthodoxie vivante. A plusieurs reprises j'ai visité différentes églises pleines de paroissiens de tous âges et de toutes classes. Phénomène intéressant et rare en Occident « libre », la participation de la jeunesse au culte : j'ai évalué à 15-20 % le nombre des fidèles de 16 à 25 ans. Un dimanche après-midi, dans l'église de la résurrection, grande affluence de jeunes filles et de jeunes gens aux Vêpres. On m'apprend que beaucoup d'entre eux sont des acteurs. Il est frappant de voir comment le peuple russe vit dans son Église toute la splendeur et la magnificence de la liturgie byzantine ».

1. On a cité un certain nombre de ces cas de discriminations ces années passées. Remarquons, que le monopole de l'éducation athée continue de poser un très grave problème.

2. *SOEPI* qui, en l'absence des documents eux-mêmes, n'avait pu que reproduire l'information de presse, a introduit une rectification dans son nº du 26 mai, dont le texte va dans le même sens que nos considérations.

3. Sur le voyage du métropolite Méliton et du R. P. G. Tsetsis, voir : *Relations interorthodoxes*, pp. 263.

Le 15 décembre 1965, deux jeunes prêtres de Moscou, le P. Nicolas EŠLIMAN et le P. Gleb JAKUNIN avaient adressé à M. Podgornyj, président du Praesidium du Soviet suprême de l'URSS, un important mémoire dénonçant, à l'aide d'une argumentation juridique précise, une série de mesures contre l'Église qui sont autant d'infractions à la législation soviétique contenue dans le Décret de Séparation de 1918, et surtout dans le Décret sur les Associations religieuses du 8 avril 1929, dont il a été fait état ci-dessus. Réclamant l'application rigoureuse des lois, les auteurs démontrent dans le détail comment le Conseil pour les affaires de l'Église orthodoxe russe a pris cette série de mesures qui sont autant de transgressions, en particulier du décret de 1929 ;

1) Enregistrement illégal du clergé comme moyen d'ingérence dans les nominations ; 2) Campagne illégale de fermeture des églises et de liquidation des associations religieuses [1] ; 3) enregistrement illégal des baptêmes [2] et autres actes religieux ; 4) Limitation illégale de la liberté d'exercice du culte (services particuliers à domicile et *requiem* dans les cimetières) ; 5) interdiction aux enfants de participer aux cultes religieux ; 6) présentation de la comptabilité financière des organes exécutifs ; 7) limitation à la « vingtaine » du nombre des fidèles participant à la gestion de l'Église ; 8) limitation illégale des effectifs des serviteurs du culte. « Nous fondant sur l'ensemble de cet exposé nous vous prions instamment de prendre des mesures efficaces en vue de l'élimination la plus rapide de l'illégalité et du rétablissement dans leurs droits légaux des millions de citoyens croyants de l'Union soviétique [3].

Ce texte juridiquement très fondé a été intégralement publié en traduction française dans *ICI* du 1er avril.

1. La lettre, demande en conséquence la restitution à l'Église orthodoxe russe des églises, séminaires et monastères, fermés illégalement de 1961 à 1964, confirmant ainsi la fermeture de 10.000 églises.

2. Voir *Irénikon* 1964, p. 92.

3. On peut se poser la question du lien entre les décrets de mars et cette lettre. Si cette dernière recense les infractions à la législation de la part de l'État, le décret du Praesidium précise ce qu'il entend par violation de la part des croyants (sauf au dernier paragraphe, en principe à leur bénéfice). En tout cas les deux documents, basés sur la même législation, ne sont pas contradictoires.

Les mêmes prêtres ont adressé une lettre ouverte, au patriarche Alexis et aux évêques, où ils s'en prennent à une partie de la hiérarchie et du clergé se laissant aller, à leurs yeux, à une passivité coupable vis-à-vis des mesures prises ces temps derniers contre l'Église.

Ils dénonçent ainsi les « mauvais pasteurs », et réclament du chef de l'Église la convocation d'un Concile national représentatif pour rétablir la situation. Ils soulèvent particulièrement le problème des modifications introduites par le St-Synode et approuvées par l'Assemblée des évêques en juillet 1961, sur l'organisation des paroisses (enlevant au prêtre l'administration de la paroisse, justifiées sur le moment par la hiérarchie (cfr *Irénikon* 1961, p. 519-521 ; texte italien : *Russia Cristiana*, juin 1966, p. 3-41) [1].

Signalons les translations épiscopales opérées par décision de la session du synode du 27 janvier [2]. L'archevêque de Tula et Belëv ALEKSIJ (Konoplëv) devient archevêque de Riga et Latvie. L'archevêque de Riga NIKON (Fomičev) passe au siège d'Archangeljsk et Cholmogory. L'occupant de ce dernier, POLIKARP (Prijmak) passe à Ivanovo et Kinešma et le métropolite de ce dernier lieu, ANTONIJ (Varjanskij) va à Tula. Il s'agit d'une sorte de jeu des quatre coins entre évêques dont les trois premiers ont une cinquantaine d'années.

1. Cette lettre révèle qu'au cours de l'été 1965 huit évêques, ayant à leur tête l'archevêque Ermogen de Kaluga, remirent au patriarche une critique de la décision de 1961, qui « aurait dû être sanctionnée par un Concile national » et qui a abouti, non à une amélioration, mais à un plus grand délabrement encore, comme l'ont montré trois années d'application. Suite à la remise de cette déclaration, l'archevêque Ermogen a été convoqué au Saint-Synode pour se faire expliquer le caractère illégal de sa démarche. Il ne retira pas sa signature et, en novembre, le secrétaire général du patriarche le pria de formuler une demande de congé sans indication de durée. Il demanda son transfert en un autre diocèse, mais le Saint-Synode (du 25 nov.) le mit en disponibilité avec résidence au monastère de Žirovicy (cfr *Irénikon* 1966, pp. 91 et 92). — Quant aux deux prêtres, ils ont été relevés de leurs fonctions au cours du mois de mai. Selon Mgr Alexis de Tallinn, chargé des affaires du patriarcat, ils pourront être réintégrés lorsqu'ils cesseront de s'élever « contre les autorités supérieures ecclésiastiques » (Cfr *Le Monde* du 9 juin).

2. Cfr *ŽMP* 1966, n° 3.

Plus importante est la nouvelle qui nous est parvenue selon laquelle l'évêque FILARET (Denisenko), recteur de l'Académie de théologie de Zagorsk, avait été nommé à l'âge de 37 ans [1], à la place du vieux métropolite Ioasaf, décédé le 24 avril, archevêque de Kiev et exarque d'Ukraine.

Enfin c'est par décision du synode du 3 décembre que l'Archevêque ANTONIJ Bloom, de Londres, qui faisait fonction d'EXARQUE, en a maintenant le titre avec élévation au rang de MÉTROPOLITE. Il a séjourné à cette occasion en URSS du 27 janvier au 8 février.

La nouvelle lui en a été confirmée officiellement par le patriarche le 28. Ce même jour, il a rendu visite, à la clinique, au métropolite Nikodim [2]. Il passa le 29 en pèlerinage à Zagorsk et le soir, à la vigile, il reçut des mains du patriarche le KLOBUK BLANC de métropolite. Le 30 il dut participer à la consécration de l'évêque Irinej (Zuzemilj). Par la suite il visita les écoles théologiques de Zagorsk. Le 2 février à Moscou il présida l'acathiste à l'église de la Résurrection (*Voskresenia slovuščego*) devant l'Icone « Notre-Dame recherche des disparus ». Il y parla de la Croix. Le 4, pour le 21e anniversaire de l'intronisation dn patriarche, il assista à la liturgie en l'église de la Dormition (ancien monastère Novodeviči) et le 5 février il concélébra la *bdenie* à l'église des saints apôtres Pierre et Paul à Lefortovo, où il prêcha sur le verset du psaume « sur les rives de Babylone », en évoquant la souffrance de nombreux russes [3].

Albanie. — L'archevêque de toute l'Albanie et métropolite de Durazzo et Tirana PAÏSIOS Vodica étant décédé en mars à l'âge de 85 ans, le St-Synode a élu en avril comme son successeur l'évêque DAMIANOS Kokonesi de Gjirokastër (Argyrokastron).

Allemagne. — En application du décret conciliaire sur la charge pastorale des évêques, l'épiscopat allemand a élaboré

1. L'évêque avait été jadis secrétaire de la chancellerie épiscopale de Kiev.
2. Au cours du mois de février, Mgr Nikodim a pu reprendre ses activités.
3. Cfr sur ce séjour l'article *Vysokij san ot Materi-Cerkvi* du Prof. A. Kaznoveckij, dans *ŽMP* n° 3, pp. 15-18.
Ajoutons ici que le vénérable Mgr MANUIL (Lemeševskij) (cfr *Irénikon* 1966, p. 91) a reçu du patriarche l'honneur d'une deuxième panagia, au cours d'une audience le 14 décembre 1965.

les statuts de sa Conférence épiscopale. Après approbation de ceux-ci par le St-Siège, la Conférence tiendra en août, à Fulda, sa première réunion sous sa forme nouvelle ; les évêques auxiliaires *(Weihbischöfe)* auront aussi droit de vote. A Fulda les commissions de la Conférence seront à nouveau pourvues. L'organisation de la Conférence est le résultat le plus important de la réunion tenue par les évêques en mars à Hofheim. Le thème central en était « les tâches postconciliaires de l'Église catholique en Allemagne ». D'après une communication du président de la Conférence épiscopale, le Card. J. Döpfner, les travaux suivants ont été déjà mis en route : Préparation d'un nouveau rituel et d'un livre de prières, examen des livres d'instruction religieuse sous l'aspect œcuménique, traduction commune de la Bible, examen des structures du laïcat, problème de la formation du clergé et de la réorganisation de l'enseignement théologique, introduction du diaconat comme état permanent, renforcement de l'organisation collégiale diocésaine *(presbyterium)*.

Cette année, à nouveau, le synode de l'Église évangélique d'Allemagne (EKD) a siégé en deux assemblées séparées mais simultanées, à propos des mêmes thèmes : à Berlin-Spandau pour l'Ouest et à Postdam-Babelsberg pour l'Est [1]. La discussion portait d'une part sur le mémorandum, si discuté, de l'an dernier, sur les réfugiés et la relation avec les pays de l'Est, et de l'autre, sur la situation après Vatican II. Le professeur Schlink fit un rapport général sur la question, résumant ses rapports au Praeses Scharf durant le Concile. Une nouveauté significative était la présence de deux observateurs officiels catholiques : à Spandau l'évêque auxiliaire de Paderborn, Nordhues, à Postdam l'évêque auxiliaire de Berlin, Theissing [2].

1. Cfr *LM* avril.

2. Cfr *SOEPI* 24 mars, *Der Christliche Sonntag* 3 avril. La similitude des confessions à l'intérieur de l'EKD rend souhaitable que l'EKD dans son ensemble serve de partenaire à l'Église catholique romaine, a déclaré le Dr. Dietzfelbinger à Berlin-Spandau. Luthériens, réformés et unis développent généralement les mêmes arguments devant les catholiques, sans que l'on puisse toutefois nier certaines divergences entre les groupes confessionnels de l'*EKD*, qui ne nuisent pas à leur communauté de vue en face de l'Église catholique, (cfr *LM* avril). — Notons ici que la nouvelle

Un document en 10 points, considéré comme extrêmement positif, fut rédigé par un comité synodal qui invita comme collaborateur l'observateur catholique. Cette Déclaration fut de plus approuvée à l'unanimité par les deux synodes partiels. Elle s'ouvre par un remerciement des chrétiens évangéliques d'Allemagne au Concile. Le synode se déclare « prêt à entrer résolument dans le dialogue envisagé par le Concile », après en avoir précisé le caractère en des termes très voisins de ceux employés dans le *De Oecumenismo*. « Ce ne sont pas seulement les problèmes non résolus par le Concile (Trente, infaillibilité, mariologie etc.) qui continuent de séparer les Églises, mais aussi les difficultés qui, pour les frères catholiques romains, viennent de nos propres étroitesses, de sorte que des points de foi importants et communs à l'origine aux catholiques romains et aux Évangeliques, n'ont pas été en général maintenus dans le cadre du protestantisme. Les *Landeskirchen* doivent faire en sorte que les décisions du concile soient soigneusement étudiées et comparées à la doctrine et la constitution des Églises de la Réforme et aux décisions du COE ». Les Églises catholiques d'Allemagne ont désormais de la part de leurs partenaires une base solide pour le dialogue et la progression du mouvement œcuménique.

En conséquence s'est tenue le 16 avril à Fulda une première rencontre officielle entre délégués de l'EKD et de la Conférence épiscopale allemande pour envisager des applications pratiques. Il s'agit là d'une commission consultative mixte semblable à celles qui se sont déjà multipliées de par le monde [1]. Le programme comportait des questions concrètes : cultes communs (avec examen sérieux des décisions déjà prises des deux côtés),

commission, prévue par le conseil de l'EKD, en liaison avec le synode de 1965 (cfr *Irénikon* 1965, p. 212), sur « Écriture et annonce de la Parole » va se constituer et assumer la discussion des problèmes de la recherche théologique et de son influence sur l'« annonce » dans la communauté. Parmi les 27 membres nommés (de l'Est et de l'Ouest), figurent Conzelmann, Ebeling, H. Gollwitzer, Käsemann, W. Kunneth, H. Vogel, Ch. Maurer, W. Nagel.

1. La commission comporte les membres suivants : du côté de l'EKD : Kirchenpräsident Dr. Sucker (Darmstadt), Landessuperintendent Smidt (Detmold), Bundesminister Dr. Heinemann (Essen), Landesbischof D. Dietzfelbinger (Munich) ; du côté de la conférence épiscopale allemande le cardinal Jäger (Paderborn), Mgr Höffner (Münster), Mgr Stimple (Augsburg), et l'évêque auxiliaire Schick (Fulda), représentant Mgr Volk (Mayence).

base générale pour la rencontre œcuménique, traduction commune de la Bible [1], établissement d'une commission commune d'experts pour la question des mariages mixtes.

Le Dr. Kurt Scharf, élu évêque de Berlin-Brandebourg (cfr *Irénikon* 1966, p. 94), a été consacré le 11 avril. Son prédécesseur, l'évêque Otto Dibelius, présidait la cérémonie dans le sanctuaire érigé en souvenir de l'empereur Guillaume à Berlin-Ouest. Presque toutes les Églises d'Allemagne Occidentale faisant partie de l'EKD ont envoyé des représentants. Celles du secteur Est n'ont pu envoyer qu'un message « déclarant qu'elles se sentent indissolublement liées à l'évêque Scharf » (cfr *SOEPI*, 21 avril).

Au 31 mars 194.434 ouvriers grecs (dont 75.856 femmes) se trouvaient en Allemagne fédérale. Près de la moitié de ceux qui sont arrivés dans les années 1962-1965 proviennent de la Grèce du Nord (*ANBA*, avril, p. 177 ; cfr *Irénikon* 1965, p. 346 ; 1966, p. 106).

Les mariages toujours plus fréquents entre orthodoxes et protestants amène M. Gerhard Stephan, *Probleme der Mischehe zwischen evangelischen und griechisch-orthodoxen Christen*, dans *Kirche in der Zeit*, mai, p. 215-220 à demander que l'Église de Grèce revise sa position dans la question des mariages mixtes qui, d'après l'art. 1367 du Code civil grec, doivent être célébrés devant le prêtre orthodoxe sous peine du nullité. De fait, fréquemment les ouvriers grecs ne contractent en Allemagne qu'un mariage civil qui n'est pas reconnu dans leur pays natal, avec toutes les conséquences néfastes pour la stabilité de tels mariages et pour les effets juridiques.

Amérique. — La rencontre annuelle de trois jours de la CONFÉRENCE DES USA POUR LE COE, composée de vingt-huit des principales Églises des États-Unis, a eu lieu en fin avril à

1. Au 1er *Bezirkskatholikentag* tenu à Siegen (diocèse de Paderborn), avec 1500 délégués et 10.000 participants, avec assistance du Card. Jäger de Paderborn, le R. P. Heinrich Bacht S. J. (St Georgen, Francfort) a proposé que les catholiques adoptent pour le Notre Père la formule chère aux évangéliques et que les luthériens commencent le Notre Père par le sigue de la croix.

Buck Hill Falls (Pensylvanie) [1]. Il s'agissait de prendre position sur des questions politiques et sociales et de traduire en actes certaines préoccupations œcuméniques [2].

Parlant de l'œcuménisme tel qu'il se présente aujourd'hui, le Dr. W. VISSER'T HOOFT [3] souligne que le vrai critère de la maturité œcuménique c'est « que les Églises soient prêtes à recevoir les dons spirituels d'autres Églises ». A la deuxième étape qui commence maintenant, de la rencontre entre les chrétiens orientaux et occidentaux au sein du COE, « les chrétiens d'Occident ont grand besoin de cette joie de Pâques, — de cette certitude qui anime toutes choses —, d'une victoire acquise une fois pour toutes et qui est le secret de la fidélité des Églises orientales. Les chrétiens d'Orient ont besoin de ce sens du ministère prophétique de l'Église dans le monde qui a caractérisé les Églises occidentales dans les moments cruciaux de leur vie ». Quant aux « progrès remarquables » des relations entre catholiques romains et autres chrétiens, il faut se garder des « prophéties optimistes ou pessimistes » dans ce domaine. Selon le Rev. John SHEERIN, éditeur du *Catholic World*, l'œcumenisme (catholique romain) aux USA fait des progrès substantiels, bien que non dramatiques. Malgré quelques petites poches de résistance, il n'y a pas d'opposition à grande échelle. Cela peut être attribué à l'appui des évêques catholiques qui ont établi une commission pour les affaires œcuméniques [4]. Certains évêques « ont pourtant adopté une attitude quelque peu légaliste dans leur diocèse » en attendant les directives romaines. Ils n'ont pas autorisé la participation des catholiques à des services d'intercession mixtes, malgré l'exemple du pape Paul avec les observateurs en décembre dernier.

M. Carl F. HENRY, directeur de *Christianity Today* a essayé de préciser le mode d'action des « évangéliques conservateurs ». Ceux-ci se demandent si les structures existantes sont adéquates pour une évangélisation vigoureuse. Le Dr. C. BLAKE, prochain

1. Cfr *SOEPI* 28 avril et *Direction : Unity* (la nouvelle publication bimensuelle qui coopère avec la commission des évêques catholiques pour les affaires œcuméniques), n° du 30 avril.
2. En particulier la question du Vietnam.
3. On trouvera de larges extraits de cet exposé du Dr. Visser't Hooft — qui dépassait le cadre de l'œcuménisme aux USA — dans *SOEPI* 28 avril, p. 1-4.
4. On sait que celle-ci a déjà accompli une tâche remarquable, cfr notre *Chronique* durant l'année 1965, et ce que nous disons ci-dessous.

secrétaire général du COE, a souligné que la Bible était ce que les chrétiens avaient en commun, mais elle doit être « interprétée historiquement » à la lumière du contexte. Quant à la « communion dans le Christ elle doit enjamber toutes les séparations confessionnelles et traditionnelles ».

Sur les développements du PLAN D'UNION CARSON BLAKE, voir : *Anglicans et autres chrétiens* p. 260.

La DEUXIÈME RENCONTRE entre ÉPISCOPALIENS ET CATHOLIQUES (cfr *Irénikon* 1965, p. 348) s'est déroulée à Kansas City et a porté comme prévu sur l'eucharistie comme signe et cause de l'unité, l'Église comme *fellowship* eucharistique. Une fois les problèmes doctrinaux qui divisent les deux Églises résolus, et concernant la primauté du pape d'un côté et la succession apostolique de l'autre, les membres de la Commission mixte ont évoqué la possibilité d'un partage de l'Eucharistie entre leurs deux Églises : célébration mixte par les prêtres des deux Églises et réception en commun du sacrement par les membres catholiques et épiscopaliens. Certains théologiens estiment que l'intercommunion peut précéder une union complète des Églises, Selon le P. Bernard COOKE S. J., recteur de la faculté de théologie de l'Université Marquette, chargé de présenter le rapport catholique : « Nous ne pouvons attendre que l'unité chrétienne se fasse hors de l'influence de l'eucharistie. Ce qui laisse entendre qu'une certaine célébration commune de l'Eucharistie devra précéder la réunion que nous espérons » [1].

La troisième réunion avec les luthériens se tiendra à Washington du 23 au 25 septembre et envisagera la question de savoir si l'Eucharistie « est aussi un sacrifice ».

Le 18 avril 1966, après la réunion dont parlait notre dernier n° (cfr *Irénikon* 1966, p. 97), a été formée entre le Conseil National des Églises des USA et la commission épiscopale catholique

1. Cfr *ICI* 15 mars, *LC* 6 mars. — Sur la question de l'Eucharistie comme moyen de l'unité, Mgr Helmsing, évêque de Kansas City-Saint-Joseph, président de la sous-commission avec les épiscopaliens, a rappelé que le récent décret de Vatican II sur l'œcuménisme met en garde contre un usage « sans discernement », mais, a-t-il ajouté, « nous espérons arriver à un usage avec discernement ».

une COMMISSION PERMANENTE de 36 membres avec co-présidence de l'évêque catholique John H. CARBERRY (Columbus, Ohio) et le secrétaire général des presbytériens unis (groupe auquel appartient E. C. Blake, secrétaire général du COE), le Rev. John C. SMITH. La commission épiscopale catholique a publié une brochure avec des instructions pour les questions d'unité, incorporant littéralement des propositions de l'observateur réformé à Vatican II, le Dr. McAfee Brown.

Du 20 au 26 mars une conférence théologique internationale a réuni environ 200 participants catholiques, protestants, orthodoxes et juifs à l'Université de Notre-Dame. Une trentaine d'orateurs prirent la parole.

Parmi les catholiques les PP. de Lubac, Congar, Karl Rahner, Tucci, Mgr Moeller, le P. John Murray, dom Butler, le chanoine Houtart, le P. Häring. Les grandes facultés de théologies protestantes Yale, Harvard, Chicago, New-York étaient représentées, avec des conférenciers tels que G. Lindbeck, J. Sittler, A. Outler etc. Le P. Meyendorff parla au nom de l'Orthodoxie. La majorité des conférences portaient sur les orientations des documents conciliaires. Le P. Karl Rahner fit porter ses réflexions sur les caractères généraux de la théologie postconciliaire où il dut forcément se tenir à des généralités, relayé même qu'il fut par le P. Walter Burghardt, qui prolongea les suggestions concernant l'avenir de la théologie. Le P. Godfrey Dieckman invita la liturgie catholique à prendre contact avec la sociologie et les confessions non catholiques. Commentant *Gaudium et Spes*, M. Houtart insista sur l'exploitation des sciences de l'homme ; des critiques furent adressées par des non catholiques, en particulier G. Lindbeck (Yale) qui releva les contradictions entre les aspects fixistes et progressistes du *De Ecclesia*. Si *Gaudium et Spes* devait être un point d'arrivée et non une transition, la situation ne se serait guère améliorée. A. OUTLER souligna plutôt les aspects positifs facilitant une collaboration et le P. Meyendorff les nouvelles possibilités d'un dialogue sur l'ecclésiologie, et sur une théologie commune pour rencontrer le monde moderne [1].

L'éditeur du *Christian Century* dans son numéro du 14 avril 1966 donna un compte rendu plutôt critique de cette vaste assemblée d'une cinquantaine de *periti* et spécialistes. A ses yeux la

1. Cfr *ICI* 15 avril.

confrontation n'aurait apporté rien de neuf et vraiment sérieux, pour les problèmes concrets de l'heure, tout au moins au point de vue d'un publiciste à large audience. Une vingtaine de participants, dont les catholiques mentionnés et, parmi les orthodoxes, les PP. Florovsky, Schmemann et Meyendorff, reçurent le doctorat *honoris causa* de l'Université de Notre-Dame.

Le célèbre évêque libéral épiscopalien, Dr. James PIKE, lequel a été impliqué ces temps derniers, dans une série de controverses où il a figuré comme le protagoniste aux USA de la « Nouvelle Réformation », a soudain décidé le 1er mai de résigner son siège d'évêque de Californie. Il se consacrera à des études personnelles et à un enseignement au Centre St-Barbara, Californie. Le Dr. Pike aurait pris sa décision durant une période de *sabbatical leave* passée en Angleterre, où il a rencontré les principaux représentants de la « Nouvelle Théologie ».

Dans sa séance du 8-10 mars, le *Sobor* des évêques de la *Metropolia* russe a nommé l'évêque SILVESTER de Montréal et du Canada, auxiliaire du métropolite Irinej et administrateur de l'éparchie de Boston et de la Nouvelle-Angleterre, avec résidence à New-York (*RAOM*, mars).

Le 16 décembre 1965, l'archevêque IAKOVOS convoqua les 17 prêtres et le diacre de l'éparchie ukrainienne du patriarcat œcuménique ; 8 prêtres et 7 laïcs délégués des paroisses furent présents à la réunion. L'archevêque leur annonça qu'il supprimait le poste d'administrateur de leur éparchie et prendrait lui-même l'administration en mains. Il suspendait pendant six mois le bulletin éparchial *Ukrainsjkij Visnyk* (*Ukrainian Orthodox Word* mars). — Par l'intermédiaire du professeur G. Konidaris, le même archevêque a fait un appel au clergé de Grèce pour obtenir 24 prêtres mariés pour son archidiocèse (*E* 15 avril).

L'évêché ROUMAIN ORTHODOXE MISSIONNAIRE dépendant du patriarcat de Bucarest a tenu son 35e congrès ecclésiastique dans la cathédrale de la Ste-Trinité à Detroit, Michigan, le 22-23 avril, sous la présidence du vicaire de l'évêché, le protopop Ioan BUGARIU ; l'archidiacre Bartolomeu V. Anania (arrivé récemment de Roumanie, cfr *Irénikon* 1966, p. 101) faisait

fonction de secrétaire. L'évêché était vacant depuis la mort de Mgr Andrei Moldovanu en 1963 (cfr *Irénikon* 1963, p. 239)[1]. Ce 35e congrès auquel 16 paroisses des États-Unis et du Canada étaient représentées a élu comme évêque l'archimandrite VICTORIN Ursache, professeur de dogmatique et de théologie morale au séminaire Saint-Tikhon, South Canaan, Pa., de la *metropolia* russe.

Le P. Victorin (Victor Ursache), né en 1912 à Mânăstioara-Siret étudia à Cernăuţi et à Jérusalem ; il devint moine à Neamţ en 1937 et stareţ (supérieur) des monastères de Neamţ et de Secu en 1940, et supérieur du foyer et de l'église roumaine à Jérusalem en 1944. Appelé par l'évêque Andrei, il s'est établi en Amérique en 1956. Dans son discours de remerciement il a déclaré que, moine lui-même, il voudrait établir un monastère orthodoxe sur le territoire américain. Un appel lancé par le congrès le 22 avril et adressé à l'évêché orthodoxe roumain dirigé par Mgr Valerian Trifa et incorporé dans la *metropolia* russe depuis 1960, l'invita à entrer en communion avec l'évêché missionnaire (*Credinţa*, avril).

Le 8 avril la cour d'appel de l'état Illinois a décidé que les tribunaux civils, conformément à la nature hiérarchique de l'Église orthodoxe serbe, doivent accepter les décisions du tribunal suprême de cette Église, le Saint-Synode de Belgrade et n'ont pas pouvoir de les réviser.

Ainsi ce Saint-Synode a le droit exclusif de prendre des décisions à l'égard des évêques. Cette cour d'appel admet donc que Mgr DIONISIJE n'est pas l'évêque du diocèse serbe orthodoxe des États-Unis et du Canada, après sa déposition par le synode de Belgrade. Toutes les décisions adoptées par l'organisation diocésaine de la corporation religieuse serbe de l'Illinois qui ne furent pas soumises au synode pour être approuvées sont de fait invalides. La nomination de l'évêque FIRMILIAN comme évêque à Chicago était de la compétence du synode et elle garde pleine force et effet (*Credinţa*, avril, d'après l'*Official News Digest of the Serbian Orthodox Church in the United States of America and Canada*).

1. A Bucarest on avait désigné comme successeur l'évêque TEOCTIST Arăpaşu, alors vicaire patriarcal, et actuellement évêque d'Arad, mais le gouvernement des USA lui refusa le visa d'entrée (*Solia* 24 avril).

Le 10 mai est décédé à Cleveland à l'âge de 58 ans Mgr STEFAN Lastavica, évêque de l'éparchie orientale de l'Église serbe américaine. Il avait émigré au Canada en 1960 et fut nommé évêque en 1963 (cfr *Irénikon* 1963, p. 530).

Les chefs des principaux groupes religieux des USA : protestants, anglicans, catholiques, ont publié en avril et mai des déclarations revêtues de signatures contre le traitement que le gouvernement turc fait subir au patriarcat œcuménique. Le 17 avril une déclaration intitulée « de préoccupation œcuménique » a été publiée dans le *Sunday Journal* de Providence, Rhode Island. Ces actions sont considérées comme en opposition directe à la charte des nations Unies et au Traité de Lausanne. Le card. Spellman était au nombre de seize ecclésiastiques et laïcs à signer un texte semblable dans le *New York Times* du jour de Pâques [1].

Angleterre. — Les nouveaux services expérimentaux de la liturgie anglicane (cfr *Irénikon* 1966, pp. 104-105) ont été, comme prévu, soumis aux délibérations des Convocations durant leur session de mai. La PREMIÈRE SÉRIE de ces *Alternative Services* (qui reprend une bonne part du *Prayer Book* de 1928) a été approuvé entièrement à de très larges majorités par Cantorbéry (le 9 mai) et par York (10 mai) pour une expérience de sept ans. L'opposition sur des points doctrinaux liés au service de communion s'est limité à quelques *proctors* évangéliques [2]. Néanmoins la « Prière d'oblation » elle-même a été largement approuvée [3], comme tout le reste des propositions, mais ces services ne recevront leur sanction légale définitive qu'après approbation par la Chambre des Laïcs lors d'une réunion vers le 10 juin.

En ce qui concerne la SECONDE SÉRIE de Services, ceux proposés par la Commission liturgique, une opposition s'est manifestée, contre le nouveau Service de Communion, à la Convocation

1. *Direction : Unity* 30 avril.

2. Ils ont soulevé également la question de la prière pour les défunts, mais le service des funérailles de cette première série a été acquis à de larges majorités.

3. 108 contre 18 pour le maintien de la prière d'oblation (en concurrence avec celle du service canadien, plus brève) ; à York, 4 opposants.

de Cantorbéry, sur la phrase centrale de la nouvelle prière eucharistique : « Nous vous offrons le pain et le calice » [1]. Un groupe d'évangéliques a développé ses objections. Ils s'appuyèrent sur une récente publication du Rev. C. O. BUCHANAN, lui-même de la Commission liturgique (depuis septembre 1964) et le seul à avoir exprimé son désaccord au sein de cette commission sur ce point précis, jugé par lui « inacceptable pour des anglicans ». Son opuscule intitulé : *The New Communion Service — Reasons for Dissent* peut être considéré comme un espèce de *Minority Report*. Après deux heures de discussion l'après-midi du 10, le débat fut ajourné à la session d'octobre, dans l'espoir de l'obtention à cette date d'une période expérimentale de trois ans. D'ici octobre, un groupe spécial d'experts — choisis en dehors de la Commission liturgique — s'efforcera de trouver une formule acceptable pour tous. Cette solution proposée par le Dr. Ramsey a été approuvée à l'unanimité [2]. A cette nouvelle, York après un débat le 11 sur le service, se rallia également à l'unanimité à la solution proposée par le Primat. Le mercredi après-midi le débat sur le service des funérailles fut également ajourné à la session d'octobre. A cette future session, les deux convocations examineront cette fois ces points en synode commun. Ainsi, à propos des révisions liturgiques, des questions doctrinales continuent à opposer certains évangéliques et autres au reste de l'Église et on attend avec impatience la formule — conforme, espérons-le, aux formulations classiques — qui fera l'unanimité.

Une importante session du Conseil britannique des Églises a réuni à Cheam (Surrey) près de Londres, les 19 et 20 avril, une centaine de délégués auxquels s'étaient joints quatre observateurs catholiques romains [3]. L'évêque de Bristol, O. Tomkins,

1. Reprise au « canon d'Hippolyte » du IIIe siècle. La dernière conférence de Lambeth avait recommandé « une expression vraiment évangélique du Sacrifice Eucharistique » et la possibilité de prière pour les défunts.

2. Le Dr. Ramsey, en faisant la proposition, fut d'avis que les propositions suggérées par M. Buchanan (revenir à 1549), ne ferait que produire une nouvelle série de difficultés.

3. *SOEPI* 28 avril et 5 mai. — Aux trois observateurs habituels, s'était ajouté un Écossais.

a lu un rapport du département *Foi et Constitution* sur les progrès de l'œcuménisme en Angleterre. Il y a maintenant plus de 500 conseils régionaux. La moitié de ceux-ci ont des collaborateurs catholiques romains et organisent des cours interconfessionnels pour laïcs [1]. Le Conseil a voté, à une écrasante majorité, l'établissement de liens plus étroits avec l'Église catholique romaine de Grande-Bretagne. Les délégués ont décidé la constitution d'un groupe de travail mixte, analogue au groupe COE - Église catholique. La hiérarchie catholique romaine d'Irlande et d'Écosse n'a pas encore été contactée, mais des conversations entre le Conseil et les catholiques romains se sont établis en Écosse [2].

Nous avions mentionné dans une précédente chronique l'année du IXe centenaire de l'Abbaye de Westminster, rehaussée à certaines dates par des célébrations plus solennelles. Pour la St-Benoît (21 mars), le doyen du chapitre, le Dr. Eric ABBOTT avait, avec l'accord de la hiérarchie anglaise, invité les moines bénédictins à participer en particulier à l'EVENSONG de l'après-midi en l'honneur de S. BENOÎT. Ils étaient venus nombreux pour cet office, surtout d'Angleterre même. La plupart, en coule, avaient pris place dans le chœur qui leur était réservé.

Le doyen avait étoffé avec grande délicatesse cet *Evensong* qui dura une heure et demie. Après la magnifique procession d'entrée des acolytes, des chanoines et des choristes, le doyen adressa quelques mots de bienvenue, soulignant aussi la consécration de son chapitre et de l'*Abbey* à la louange de la gloire de Dieu. Puis se déroula l'office d'*Evensong*, dont les lectures étaient en rapport avec la St-Benoît, ainsi que la première collecte. Après la *Bidding Prayer*, longue prière d'intercession, où avait été inséré l'Ordre de

1. Le département Foi et Constitution a été au niveau national, renforcé, ainsi que le note le rapport, par la nomination d'un représentant du luthéranisme, M. Frank SHEEMAN, et de l'Orthodoxie, l'archimandrite Grigorios THEOCHAROUS.

2. A l'intronisation du nouvel évêque anglican de Liverpool, le Rt Rev. S. Y. Blanch, le 25 avril, était présent l'archevêque catholique le Dr. G. A. Beck, qui déclara : « My Lord Bishop, au nom des prêtres et du peuple de l'archidiocèse de Liverpool, je vous salue et prie Dieu de bénir votre ministère en ce lieu ». L'évêque anglican répondit en termes semblables, faisant allusion à la cathédrale, qui doit être bientôt consacrée.

St-Benoît, une procession du cortège anglican, bannières en tête, se rendit à l'autel de la Ste-Croix pour une brève station en l'honneur de S. Benoît, procession accompagnée d'hymnes au contenu ecclésiologique et chantées par tous. Après la bénédiction finale, les moines purent aller vénérer la chasse de S. Édouard. Puis invités et hôtes prirent contact dans un hall voisin, à un thé offert par le doyen [1].

Ainsi se réalisait, à la veille de la visite à Rome du Dr. Ramsey qui était aussi dans la prière de tous, un rêve œcuménique aujourd'hui naturel dans le climat nouveau où ces offices liturgiques en commun sont une source d'édification générale. C'est ainsi qu'également le Vendredi Saint, à la suite d'une procession venue de Trafalgar Square, qui finit par réunir 4000 personnes, un service commun d'intercession eut lieu à la CATHÉDRALE catholique de *Westminster*. Durant le service, une adresse fut donnée par le Cardinal HEENAN ; le Dr. STOPFORD, évêque anglican de Londres, dirigea des prières spéciales et la Passion selon S. Luc fut proclamée par le Dr. Maurice BARNETT, qui représentait les *Free Churches*.

Les 7 et 8 mai, les *Cowley Fathers* ont célébré à Oxford le centenaire de leur société. Le premier jour, le supérieur Général le P. TRIFFITT célébra une liturgie empreinte de simplicité, tandis que l'évêque d'Oxford fit une prédication sur le passé et l'avenir de la Société. Le Rev. J. Townroe de King's College, Warminster, donna une conférence très profonde sur le sens actuel de la vie religieuse. Le lendemain c'est l'évêque d'Oxford qui célébra, l'archevêque Ramsey prêchant sur « la vision théologique de Richard Meux Benson » (le fondateur). L'après-midi l'archevêque rappela la crise des vocations dans le ministère

1. Il y avait parmi eux les abbés de Trèves (Allemagne), Le Bec (France), Ealing, Buckfast, Fort Augustus, Douai, Ampleforth, Quarr, Worth, Prinknash, le prieur de Downside (l'Abbé B. Butler étant retenu à l'étranger), le prieur de Cockfosters, l'Abbé d'Erlach (Autriche) et des représentants de Chevetogne et de Saint-André. Du côté anglican, l'abbé de Nashdom. Également un frère de Taizé, un moine luthérien suédois qui se forme à Erlach et des représentants des Églises orthodoxes grecque et russe. — L'Abbé du Bec participa le lendemain 22 mars à *Evensong* à la cathédrale de Cantorbéry et figura dans la procession. On sait les liens historiques entre Cantorbéry et Le Bec, célébrés cet été en l'abbaye normande.

anglican et chez les religieux, et en indiqua comme remède la récupération du sens du sacrifice et du service, comme de la prière contemplative. Le P. Triffitt esquissa alors les grandes lignes de l'« aggiornamento » de la Société, à laquelle *Irénikon* souhaite un développement correspondant à la haute mission, qui demeurera la sienne [1].

Depuis la fin janvier, l'Archevêque Antonij BLOOM, qui, résidant à Londres, faisait fonction d'exarque du Patriarcat de Moscou, a été élevé à la dignité de métropolite, et assume désormais sa charge avec le titre d'EXARQUE. Sur son voyage en Russie à cette occasion, voir plus haut, *URSS*.

Le P. Kallistos (Timothy) WARE de l'Église grecque orthodoxe succédera, à partir d'octobre 1966, comme *Oxford Spalding Lecturer*, au professeur N. ZERNOV à la chaire d'études orthodoxes orientales (*The Orthodox Herald* mars-avril). Il a été ordonné prêtre le 8 mai au monastère de Tolleshunt Knights.

Athos. — D'après les données fournies par le Ministère des Affaires Étrangères d'Athènes, la population monastique de la Sainte Montagne comprenait, en décembre 1965, 1.491 personnes réparties sur les vingt monastères (et leurs dépendances) :

Megisti Lavra	: 467	Karakallou	: 36
Vatopediou	: 101	Philotheou	: 38
Iviron	: 78	Simonos Petras	: 21
Chilandariou	: 59	Hagiou Pavlou	: 122
Dionysiou	: 45	Stavronikita	: 23
Koutloumousiou	: 81	Xenophontos	: 53
Pantokratoros	: 102	Grigoriou	: 39
Xiropotamou	: 32	Esphigmenou	: 31
Zographou	: 12	Rossikon	: 33
Dochiariou	: 19	Konstamonitou	: 26

Élèves à l'école Athonias : 71.

D'après leur origine ethnique, ils se divisaient en 1.290 Grecs, 17 Bulgares, 94 Roumains, 62 Russes et 28 Serbes. Les représentants

1. Notons aussi que pour la Pentecôte après l'*Evensong* de l'*Abbey* eut lieu une grande procession de « témoignage », avec deux membres de chaque confession. Les catholiques étaient le chanoine R. PILKINGTON, de la cathédrale de Westminster, et le chanoine LONGSTAFF.

de ces minorités se trouvent très dispersés sur toute la montagne ; ainsi, au monastère bulgare Zographou, il n'y a que trois Bulgares (nés en Bulgarie, tous vieillards) et plusieurs Roumains et Grecs [1]. Les données de décembre 1959 indiquaient un total de 1.641 personnes dont 1.349 Grecs, 20 Bulgares, 123 Roumains, 28 Serbes et 97 élèves à l'Athonias. A la fin de 1962 le total était de 1.588 personnes, dont 80 élèves à l'Athonias (cfr *Irénikon*, 1961, p. 358 s. et 525 ; 1964, p. 391).

Les efforts réitérés des patriarches de Bulgarie et de Russie pour obtenir l'admission à l'Athos de quelques candidats de leurs nations semblent avoir été couronnés enfin de succès. Au début de mai toutes les autorités compétentes avaient donné leur accord pour l'admission de 5 Bulgares à Zographou et de 5 Russes (de l'URSS) au Rossikon (*Mesimvrini* 3 et 4 mai ; cfr *Irénikon* 1961, p. 353 s. ; 1964, p. 256). Les patriarches Kiril et Alexis avaient envoyé des demandes (plus les documents) au patriarcat œcuménique respectivement pour 9 et 18 candidats [2].

A la fin de 1965 une députation composée du métropolite Nathanaïl (recteur de l'Athonias), des higoumènes Gavriil de Dionysiou et Vissarion de Grigoriou s'est rendue à Athènes pour obtenir la révocation, par le gouvernement, du décret déclarant le Mont Athos région archéologique. Après un accueil favorable chez le premier ministre M. Stephanopoulos et chez le ministre de la présidence, M. Evangelos Savvopoulos, le ministère de la présidence fit savoir au ministère des affaires étrangères (dont dépend l'Athos) que cet acte ne pouvait être révoqué puisqu'il avait été publié dans le Journal du Gouvernement (*O Osios*

1. La situation du monastère Zographou fit aussi l'objet de l'entrevue du métropolite Méliton d'Hélioupolis et du patriarche Kiril lors de la visite du premier à Sofia du 11-14 mars (*Cŭrkoven Vestnik* 10 mai ; cfr *Irénikon* 1965, p. 222).

2. Le métropolite Nikodim de Léningrad, à la fin d'un séjour de huit jours en Grèce dont quatre au Mont Athos, annonçant, à la presse, la nouvelle de l'arrivée prochaine des cinq candidats russes, insistait sur le fait que ce n'était qu'une satisfaction partielle aux demandes du patriarcat russe (*Mesimvrini* 3 mai). Les deux skites russes (Saint-André et Saint-Élie), la skite bulgare (Bogorodica) et la grande obitelj russe Saint-Nicolas Belozerskij, près de Karyès, hébergent encore chacune deux moines très âgés.

Grigorios n°s 11 et 12, p. 345 ss. et p. 398 ss. ; cfr *Irénikon* 1965, p. 222 et 354).

Le 8 mars, le Saint-Synode du patriarcat œcuménique, après la lecture d'une lettre de la *Hiera Koinotis*, envisagea d'envoyer, après Pâques, une commission *(exarchia)* au Mont Athos sous la présidence du métropolite Dorotheos des Iles des Princes, pour l'examen des différents problèmes qui s'y posent actuellement, parmi lesquels il faut compter l'attitude négative de beaucoup de monastères et de moines envers les efforts œcuméniques du patriarche Athénagoras. Cette attitude a provoqué récemment le départ de nombreux jeunes moines qui ne voulaient pas s'associer à cette condamnation du patriarche traité de schismatique et d'hérétique (cfr *Irénikon*, 1964, p. 99, note 3 et p. 254). La question fut de nouveau traitée au St-Synode le 5 mai. Entretemps le patriarche prit l'initiative d'y envoyer le métropolite Méliton d'Hélioupolis pour y présenter de sa part le 2-3 avril (dimanche des Palmes) une lampe très précieuse (estimée de la valeur de 30.000 dollars) destinée à l'icone *Axion estin* du Protaton ; elle avait été offerte au patriarche par des Américains. Elle porte l'inscription symbolique « Pour la paix de l'univers entier, la stabilité des saintes Églises de Dieu et l'union de tous. Vœu du patriarche Athénagoras de Constantinople 3 avril 1966. Toute mon espérance je la mets en toi, Mère de Dieu, garde moi sous ta protection ».

Lors de la remise de la lampe, le métropolite fit remarquer aux hagiorites présents qu'il existe en Occident une tendance très répandue pour entrer en contact avec les formes de vie de l'Orthodoxie. Il les exhorta aussi à procéder courageusement à une restauration intérieure pour répondre aux nécessités spirituelles contemporaines de l'Orthodoxie. De la part des athonites le métropolite fut salué par le protépistate Kallistratos de Lavra et le gouverneur M. Emmanouïl Rounis. Celui-ci rappela les paroles prononcées par le métropolite lors du Symposium œcuménique à Vienne, le 19 juin 1965 disant que les chrétiens doivent de nouveau apprendre à se laver les pieds les uns aux autres avant de se mettre ensemble à la table de l'Eucharistie (*Thessaloniki* 4 avril ; *K* 6 avril ; cfr *Irénikon* 1965, p. 366 s.).

Une double synaxis extraordinaire a pris la résolution de s'élever contre l'expropriation des terres décidée par le gouvernement le 12 février (cfr *Irénikon* 1966, p. 106) et d'en obtenir la révocation par l'envoi d'une délégation à Athènes, composée des prohigoumènes Philippos de Lavra, Agathangelos d'Iviron et Dorotheos de Stavronikita et des higoumènes Gavriil de Dionysiou et Vissarion de Grigoriou. Ceux-ci furent bien accueillis par les hommes politiques de la capitale, excepté par le ministre de l'Agriculture, M. Chr. Vasmatzidis. Un important *Mémoire* de la Hiera Koinotis, signé par les cinq délégués à Athènes le 18 mars mit les choses au point de la part des hagiorites (*KEO* avril-mai, p. 17-22; publié aussi à part : Athènes, 1966 ; in-8, 8 p.) [1].

Constantinople. — Pour les 80 ans du patriarche Athénagoras, cfr plus loin, Notes et documents, p. 266. — Sur les déclarations aux USA en faveur du Patriarcat œcuménique, voir AMÉRIQUE, p. 237. Le 31 mars les métropolites Maximos Repanellis de Stavroupolis et Chrysostomos Konstantinidis de Myres sont devenus membres du Saint-Synode ; le premier a été remplacé comme recteur de l'école théologique de Chalki par le directeur de la section gymnasiale de la même école, l'évêque Andreas Pantoleontos de Klavdioupolis. — Le ministre (sans portefeuille) responsable des affaires religieuses, M. Refet SEZYIN, a déclaré au début d'avril que le temps était venu d'examiner à tous points de vue la question du patriarcat

1. Après la catastrophe de Smyrne (septembre 1922), le traité de Lausanne (juillet 1923) et l'échange des populations grecque et turque, le gouvernement grec avait loué toutes les possessions athonites en Macédoine, à Thasos et à Lemnos pour dix ans pour y placer les réfugiés. Sous le gouvernement de Venizélos, fut votée en 1932 la loi 5377 sur l'expropriation de ces terres, à la suite de quoi tous les terrains cultivables et deux tiers des bois et des pâturages furent cédés par les hagiorites, avec leur accord. Cette fois-ci en 1965-66 des malentendus entre les athonites et le ministre de l'Agriculture ont fait agir celui-ci sans attendre l'avis des premiers. Le Mémoire rappelle le fait que les monastères athonites possèdent encore des metochia sur les îles turques d'Imvros et de Ténédos, possessions respectées toujours par le gouvernement turc. — A la suite du refus du gouvernement grec, les hagiorites ont fait un appel au Conseil d'État (*O Osios Grigorios*, mars-avril). — Notons encore que l'école Athonias prépare l'édition d'une *Epetiris* (Annuaire).

œcuménique, lequel, selon lui, n'étant pas une personne légale, n'aurait pas le droit de posséder des immeubles. De plus, la question de la fameuse « porte fermée » — et jamais rouverte — à l'endroit où fut pendu, à Pâques 1821 le patriarche Grégoire V, serait étudiée (*Apoyevmatini* 6 avril).

Au début d'avril le ministre des affaires étrangères de Turquie, M. Faruk Sukan annonça que 8.066 sujets grecs sur 12.592 (recensement de septembre 1962) avaient quitté le pays ; des 5.526 Grecs restants 2.990 étaient d'origine turque (*K* 13 avril). Le 5 mai une trentaine d'étudiants turcs envahirent la Grande École (gymnase grec) située près du patriarcat pour examiner le programme de l'école et la bibliothèque, qui ne répondraient pas aux exigences des lois du pays.

France. — Le 59e SYNODE NATIONAL de l'Église Réformée de France a tenu ses assises dans le nouveau temple de la Résurrection à Clermont-Ferrand, du 30 avril au 2 mai, réunissant quatre-vingt six délégués des circonscriptions régionales. Aucun problème nouveau ne figurait au programme. Il s'agissait surtout de réfléchir sur les diverses décisions prises aux synodes précédents. Au cours d'une séance (à huis clos) qui a précédé l'ouverture du synode ordinaire, a été reprise la question du pastorat féminin ardemment débattu l'an dernier au synode de Nantes et acquise à une faible majorité. Cette fois un large assentiment pour un texte plus imprécis s'est manifesté, décidant « d'accueillir et d'ordonner des femmes comme des hommes aux ministères de la Parole comme ceux de la diaconie ». Il a été voté par 74 voix contre 7. Il semble cependant que pour un temps assez long le pastorat féminin demeurera une exception. — Un autre point examiné plus à fond sur le plan législatif, fut celui qui avait été accepté en principe il y a deux ans à St-Jean-du-Gard à savoir « la dévolution de l'autorité régionale à un pasteur », ne comportant ni primauté ni privilège sur les autres pasteurs (P. Bourguet). Le mot « Episcopè », même dans le sens de « service », ne fut pas prononcé cette année, mais sous le nom de « président du conseil régional » se trouvent maintenues toutes les attributions

d'autorité « d'un pasteur sur les autres pasteurs de la région », bien que tempérée par les pouvoirs synodaux [1].

Au point de vue œcuménique et relations avec l'Église catholique romaine, trois points ont été examinés : le texte œcuménique du Pater, les mariages mixtes — à la lumière de la nouvelle Instruction — enfin, toute la question du dialogue [2]. Lors d'un premier vote, une voix avait fait défaut pour qu'en dehors des célébrations œcuméniques, le texte fût admis dans les liturgies. Lors d'une deuxième lecture, demandée par le pasteur Bourguet, 64 voix contre 3 furent favorables à l'introduction dans la liturgie, mais à titre expérimental pour une période de trois ans, après quoi le texte serait sans doute définitivement incorporé. La critique que l'on devine fut adressée à l'Instruction du 18 mars sur les mariages mixtes, en particulier, dans le rapport du Pasteur H. Roux, sur l'invalidité de tels mariages célébrés devant un pasteur mais l'ordre du jour prend également acte du caractère provisoire du texte et espère que la révision du droit canon s'orientera vers la reconnaissance de la validité de ces mariages célébrés dans les églises protestantes, et la clarification de la portée de la levée de l'excommunication. Le remède, selon le synode, serait également à chercher dans une saine catéchèse du mariage ; appel à approfondir de la part des protestants la doctrine du mariage et la discipline qui en découle. Le sujet est inscrit au programme du prochain synode national et à celui du synode luthérien. Enfin, pour l'instant, le synode a adopté quelques mesures pratiques visant l'attitude des pasteurs dans les divers cas qui se présentent. A noter que pour l'ERF deux tiers des mariages seraient des mariages

1. « Le président du Conseil régional a la charge et la responsabilité de manifester dans un ministère personnel le caractère pastoral de l'autorité dans sa circonscription. Il dirige les travaux du conseil régional, devant lequel il est responsable, et il est membre de droit de la délégation au synode national. Enfin il est le lien personnel entre les communautés locales et les instances de l'Église, veillant à ce que l'autorité ne soit ni anonyme, ni administrative ».

2. Le synode a exprimé par des applaudissements chaleureux, sa gratitude à l'évêque de Clermont, Mgr de la Chanonie, pour son message au modérateur, l'assurant des prières du diocèse. Dans les paroisses catholiques de la ville, les fidèles ont été conviés à intercéder pour les travaux du synode.

mixtes[1]. Le synode souhaite que les efforts s'intensifient en vue d'une pastorale commune des foyers mixtes, entre curés et pasteurs. En ce qui concerne enfin la poursuite du dialogue avec le catholicisme romain, la mission confiée au pasteur H. Roux continuera, mais, au delà de l'ERF, la discussion avec le catholicisme devrait s'étendre à toutes les Églises françaises issues de la Réforme, et le synode demande instamment que la Fédération protestante de France « mette en place, dans le plus bref délai une structure propre à normaliser le ministère dont le pasteur Hébert Roux continuera à assumer la charge ». En ce qui a trait à cette question de la progression — lente — vers une Église évangélique unie, le synode se réjouit de l'accord sur des points fondamentaux qui « commande une autre étape sur la voie du rapprochement » et engage le conseil de la Fédération Protestante de France à poursuivre la recherche en vue d'« élaborer une confession de foi commune aux Églises et s'acheminer vers leur unité ». Dans le même sens, sur le plan caritatif, la « commission de la diaconie » de l'ERF est supprimée, et ses attributions seraient fondues avec celles du département de la Fédération Protestante. C'est un pas très concret vers l'unité envisagée[2].

Une rencontre œcuménique liturgique a eu lieu le 9 mars au Bec-Hellouin, pour la fête patronale de Ste-Françoise-Romaine. Le Card. MARTIN, archevêque de Rouen présida la solennité, conjointement avec Mgr GEORGES (Tarasov), archevêque de

1. Pour les mariages célébrés chez les protestants : rappel de l'unité, de la sainteté, de l'indissolubilité et des conséquences quant à la responsabilité commune des époux dans l'éducation chrétienne des enfants; notification des dispositions respectives des deux Églises. Pour les mariages célébrés dans l'Église catholique, possibilité pour le conjoint protestant de participer à la communion dans son Église, mais mise en péril de la liberté de témoigner de sa foi dans son foyer (allusion est faite à la possibilité prévue du recours au Siège romain dans le cas où le protestant ne pourrait souscrire aux « cautions » ou à l'obligation de la « forme canonique ») ; abstention des pasteurs à une célébration de mariage catholique : leur présence favoriserait les malentendus, et la réciprocité ne peut être envisagée pour le moment. Enfin, encouragement d'« une pastorale commune des foyers mixtes ».

2. Les ordres du jour principaux sont donnés dans *Réforme* 7 mai. — Sur le synode, cfr aussi *La Croix* 4 et 5 mai, *Le Monde* 3 mai, *La France Catholique* 6 mai.

l'Église Orthodoxe de France et d'Europe Occidentale. L'archevêque de Rouen présida la messe concélébrée par l'évêque d'Évreux, le clergé et les moines catholiques [1]. A la prière universelle, les hiérarchies catholique et orthodoxe furent mentionnées sur pied d'égalité, et à la *pax*, celle-ci fut portée par un concélébrant à Mgr Georges. L'après-midi, l'Archevêque Georges présida à son tour les Vêpres byzantines. Le célébrant était le R. P. Knjazeff, recteur de l'Institut St-Serge ; l'archevêque et son clergé alternaient litanies, psaumes et tropaires avec les choristes de la Rue Daru dirigé par M. P. Spasskij. A la fin, moines et moniales du Bec encadrèrent de chants français la lecture du chapitre 17 de S. Jean et tous récitèrent le nouveau « Notre Père », conclu ici par le chant de la doxologie orientale [2].

Un cours de FORMATION ŒCUMÉNIQUE INTERCONFESSIONNELLE (F.O.I.) par correspondance, qui semble répondre à un besoin et a déjà recueilli un succès inattendu, est organisé par le P. R. Beaupère du Centre St-Irénée, Place Gailleton 69, Lyon II.

Grèce. — Le 1er mars le commissaire royal, le professeur Alivizatos a assisté de nouveau, après quatre mois d'abstention, à la séance du St-Synode. Ce fait fut interprêté comme une amélioration dans les rapports entre l'Église et l'État. De fait, le gouvernement semblait disposé à reconnaître les métropolites élus en novembre, mais cette solution s'avérait inapplicable par défaut de base légale [3]. D'autre part le St-Synode fit

1. Dans son homélie, le Cardinal souligna l'importance et la nouveauté d'une telle rencontre, rendue possible par les longues années du travail des pionniers de l'œcuménisme, par le Concile et dernièrement par la levée des anathèmes entre Rome et Constantinople, à l'occasion de laquelle le cardinal avait conduit la délégation romaine.

2. Mgr Georges souligna qu'en pareille circonstances (les Vêpres), aucune séparation ne se manifestait plus et exprima joie et espérance pour le progrès des relations, conformément à la prière du Seigneur redite à Jérusalem par le pape et le patriarche.

3. En effet la loi en vigueur 4326/1963, constamment récusée par la hiérarchie, prévoit d'autres qualités pour les candidats que l'acte 184/1965 du conseil des ministres qui fut appliquée lors des élections de novembre, mais contre lequel le Conseil de l'État avait accepté un recours. Ainsi le gouvernement procéderait à une nouvelle illégalité qui provoquerait de nouveau des appels nombreux au Conseil de l'État par les clercs intéressés (*En.* 15 mars). Le P. Avgoustinos KANTIOTIS en avertit encore le Premier Ministre Stephanopoulos par télégramme au début de mai (*Elevtheria* 6 mai ; *En* 15 mai ; *Agon* 25 mai).

plusieurs instances auprès du gouvernement pour obtenir la reconnaissance de ces élections. Pour démontrer que ces élections étaient devenues valides, il se basait sur le fait qu'aucun appel n'avait eu lieu contre elles dans les 60 jours. D'après la loi 3713 et l'arrêté royal 92 du 19 février 1961 sur le Conseil de l'État, tout acte administratif contre lequel aucun appel n'est interjeté auprès le Conseil de l'État dans les 60 jours, devient légal. Au début de mai, quelques membres du Conseil juridique de l'État furent favorables à la reconnaissance des nouveaux métropolites. Le gouvernement demanda alors l'avis officiel du même Conseil. La majorité étant défavorable (12 mai), l'unique solution reste donc la reconnaissance par voie législative, c'est à dire par une loi votée par le parlement ou par la commission des pleins pouvoirs, appelée aussi le « petit parlement » qui compte une soixantaine de membres (*K*, 18 mai). Aussi la discussion, au Conseil de l'État, de l'appel du métropolite Amvrosios (cfr *Irénikon*, 1965, p. 517) a été renvoyée au 25 novembre 1966, dans l'espoir que l'affaire aura été réglée alors par la voie législative (*En* 15 avril ; *K* 13 avril).

On trouvera un exposé pondéré des événements dont le Saint-Synode fut le centre de juillet à décembre 1965 dans *Mes points de vue dans la question ecclésiastique* du métropolite Iakovos de Mytilène (*O Poimin* février et mars). Mgr Iakovos y a joué un certain rôle ; il s'était efforcé d'empêcher ses collègues de suivre la voie illégale en les prévenant des conséquences désastreuses de leur insubordination aux lois, cette voie ayant été inaugurée de fait en 1963 par la décision de la hiérarchie de ne pas appliquer la loi 4326 (cfr *Irénikon* 1963, p. 538 et 1965, p. 360). Il rappelle aussi que l'Église de Grèce est régie au moins autant par les lois de l'État que par les canons ecclésiastiques.

Un grand nombre de députés du parlement a demandé, depuis l'année passée, l'admission du quatrième mariage (interdit par le Code civil, art. 1355) et l'introduction du divorce automatique après sept ans de séparation des conjoints (d'après la loi 2228/1920, art. 5 et le Code civil, art. 1442, seule la partie innocente peut introduire une demande de divorce). Le gouvernement institua une commission spéciale pour étudier la

question et le ministre de la Justice, M. K. STEPHANAKIS, demanda l'avis du Saint-Synode, de la Faculté de droit de l'université d'Athènes, de l'Aréopage et de l'association des avocats d'Athènes. Le 5 mai le SAINT-SYNODE répondit négativement aux deux questions en se référant aux décisions de la hiérarchie du 17 novembre 1958, du 15 décembre 1959 et du 30 octobre 1965 (*To Vima* 6 mai ; *K* 27 avril ; cfr *Irénikon* 1959, p. 72).

En avril une circulaire de l'archevêque d'Athènes interdit sévèrement l'emploi d'autres chants que les mélodies byzantines authentiques par les chœurs des églises de la capitale (à l'exception de la chapelle du palais royal où l'on se sert des mélodies russes ; cfr *Irénikon* 1957, p. 82 ; 1959, p. 477). La même circulaire défend l'ornementation des églises lors des funérailles, la prise de photos et l'éclairage abondant lors des mariages et des baptêmes (*En* 1 mai).

C'est avec regret qu'on lit dans *E*, dont les liens avec l'archevêque Chrysostomos sont connus (n° du 15 février), une analyse très négative du Décret sur l'œcuménisme, où l'on veut voir de la propagande et du prosélytisme. Ainsi la même *E* (15 avril) a-t-elle publié en traduction grecque la lettre que le métropolite Philarète, chef de l'Église russe synodale avait adressée au patriarche œcuménique pour protester contre la levée des anathèmes ; elle avait d'abord paru en russe dans *PR* du 1/14 février [1]. Le fait d'associer l'Église de Grèce à cette protestation a d'ailleurs été commenté sévèrement par la presse grecque [2].

Le 26 avril, le St-Synode a envoyé un télégramme de félicitations au patriarche Athénagoras pour son 80e anniversaire

1. Rappelons que cette Église ne fut pas invitée aux conférences interorthodoxes de Rhodes et ne participe pas aux sessions de la Standing Conference of Canonical Orthodox Bishops des USA. Certains de ces hiérarques ont consacré des évêques paléoimerologites de Grèce (cfr *Irénikon* 1961, p. 64 et 1964, p. 111 s.). — Pour les dispositions très favorables des Églises slaves vis-à-vis du patriarche Athénagoras, voir le voyage de Mgr Méliton, Relations Interorthodoxes p. 256.

2. Tout en faisant des réserves sur l'objet de l'œcuménisme catholique, M. Solon G. Ninikas dans *Comment les catholiques romains comprennent l'union des Églises* (*E*, 1 mars) estime que le sens du dialogue consistera dans « une meilleure compréhension réciproque pour voir les différences subsistantes et les envisager avec sincérité » (Cfr M. INVOLUCRI, *Roman Ecumenism : How Conservative Greeks See it*, dans *The Tablet* 28 mai).

(25 mars). Ce n'est qu'après résistance que l'Archevêque se décida à apposer sa signature (*En* 15 mai ; cfr *Irénikon* 1964, p. 254).

Le chef de SAINT TITE, conservé dans un précieux reliquaire, accompagné de Mgr OLIVOTTI, évêque auxiliaire de Venise et representant du patriarche-cardinal URBANI, des métropolites IRÉNÉE de Kisamos et Selinon et Chrysostomos de Vienne (représentant du patriarcat œcuménique), du P. Long, S. I. du Secrétariat pour l'Unité et de M. Leonidas Mavromichalis, consul de Grèce à Venise, fut accueilli à l'aérodrome d'Athènes par l'archevêque Chrysostomos, des membres du Saint-Synode, plusieurs ministres, quelques centaines de prêtres orthodoxes, Mgr Xenopoulos, évêque catholique de Syra et administrateur de l'évêché de Crète et plusieurs prêtres et religieux catholiques. De là, la relique fut transportée à la *mitropolis* d'Athènes où elle fut exposée à la vénération des fidèles jusqu'au lendemain soir. Le bateau de guerre *Doxa* la transporta alors à Héraklion où elle arriva le dimanche 15 mai au matin. Une feuille distribuée de la part du métropolite Evgenios de Crète exposait brièvement l'histoire de la relique qui avait été transférée à Venise en 1669 lors de la prise d'Héraklion (Candie) par les Turcs. Elle y avait été gardée dans la basilique St-Marc. Le métropolite exprimait la joie du peuple crétois et aussi sa gratitude envers S. S. Paul VI et le patriarcat de Venise pour ce geste de charité fraternelle témoigné à l'Église orthodoxe [1]. La remise officielle de la relique dans les mains du métropolite Evgenios eut lieu sur la place près du port d'Héraklion ; ensuite elle fut portée en procession à l'église St-Tite où une liturgie solennelle fut célébrée. Parmi les invités catholiques il y eut, en plus de Mgr Xenopoulos, Mgr Varthalitis, archevêque de Corfou et plusieurs prêtres et religieux. La Liturgie fut suivie d'une série de réceptions et discours remplis d'enthousiasme en raison de cet événement si heureux pour le peuple crétois, qui avait voulu célébrer un retour triomphal à son apôtre (*K* 18 mai).

1. Cfr *Irénikon* 1964, p. 544, note 2. La translation de la relique, qui devait parvenir en Crète le 25 août 1965 (cfr *Irénikon* 1965, p. 233), avait été différée sur la demande du métropolite Evgenios, qui voulait recevoir ses hôtes dignement dans son palais entièrement nouveau et à peine achevé.

Du 11 au 17 avril a eu lieu à La Canée et à Héraklion de Crète le IIe congrès international d'études crétoises, sous la direction du professeur Nikolaos Tomadakis. — On se prépare à fêter, en septembre, le 14e centenaire du monastère du Mont Sinaï.

Les volumes XIV (1963) et XV (1965) de l'*Annuaire scientifique de la Faculté de théologie* d'Athènes sont dédiés à la mémoire des professeurs Georgios A. Sotiriou et Nikolaos I. Louvaris [1]. On y trouvera la bibliographie des deux professeurs, dont le rayonnement a dépassé de loin les frontières de la Grèce, ainsi qu'une série de contributions étendues, éditées aussi à part et dues aux professeurs actuels et honoraires de cette faculté. Remarquons au t. XV, p. 1023-1032, le *Mémoire* envoyé le 7 juillet 1964 par la faculté au Ministère des Cultes et de l'Instruction à propos des mesures gouvernementales annoncées pour la réforme de l'enseignement (cfr *Irénikon* 1964, p. 263 et 395). Le Mémoire insiste sur l'unicité de la langue grecque et regrette l'exclusion du latin dans le programme des gymnases classiques.

Le 22 mars est décédé l'évêque ALEXIOS de Zante (Zákynthos), né à Argostolion en 1911, nommé évêque auxiliaire d'Athènes en 1949 et transféré à Zante en 1957 (*E* 1er avril ; cfr *Irénikon* 1957, p. 432).

Italie. — Mgr Baldassari, archevêque de Ravenne, un des prélats d'Italie les plus ouverts à l'œcuménisme, a organisé dans sa ville épiscopale, le 8 mai, une cérémonie interconfessionnelle de grande signification. Le métropolite orthodoxe de Patras, Mgr CONSTANTIN, invité spécialement, vint avec sa chorale qui exécuta des chants grecs ; dons furent faits à l'église de Patras de deux mosaïques anciennes, l'une représentant l'apôtre S. André, dont le chef a été restitué à Patras en 1964, et l'autre l'effigie d'un ancien archevêque de Ravenne, S. Maximien († 553), qui avait été consacré précisément à Patras. Les deux prélats, latin et grec, se donnèrent l'accolade devant une foule immense venue de toute la région. Après la cérémonie,

1. *'Επιστημονικὴ 'Επετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς*. T. *ΙΔ'* et *ΙΕ'*. Athènes, Panepistimion, 1963 et 1965 ; in-8, LXII-543 p., 16 pl. et LXXIX-1072 p.

une chorale protestante de Nuremberg vint chanter, pour la même circonstance, la *Passion selon S. Matthieu* de Bach. Mgr Baldassari a l'intention de créer à Ravenne, cité dont les souvenirs byzantins sont nombreux, un centre œcuménique important, avec une bibliothèque spécialisée et des salles de réception [1].

Le Prof. P. Evdokimov, de St-Serge à Paris, dont l'ouvrage *L'Orthodoxie*, paru récemment en italien avec une Introduction développée de D. E. Lanne, a reçu le meilleur accueil, a été invité à faire une série de Conférences au Xe « Cours christologique » de Naples. Le public napolitain s'est montré particulièrement avide de connaître la pensée religieuse de l'Orthodoxie contemporaine [2].

Le 12 mai, eut lieu à Venise la cérémonie de la restitution du chef de S. Tite, disciple de S. Paul, à l'Église de Crète. Cette relique, conservée dans la basilique de St-Marc depuis plusieurs siècles, fut remise par le cardinal Urbani au métropolite d'Héraklion, venu en personne pour la circonstance à Venise avec plusieurs prélats orthodoxes. (Cfr plus haut, *Grèce*, p. 251).

A Sotto il Monte, un « centre œcuménique Jean XXIII » a été inauguré, dont le directeur est Don David Turoldo.

Pays-Bas. — Mgr van Dodewaard, évêque de Haarlem dont le mérite avait été de faire participer les non-catholiques et les fidèles et prêtres de son diocèse à l'application du Concile, est décédé le 9 mars. En vue de la nomination de son successeur, une enquête a été faite auprès de certains doyens sur les critères auxquels, selon leurs prêtres, devait répondre l'idéal de l'évêque. D'autre part, Mgr Bekkers, évêque de Bois-le-Duc qui s'était montré très actif au point de vue œcuménique dans son diocèse, est également décédé le 9 mai. Le modérateur du synode de l'Église réformée a déclaré dans un télégramme : « Dans les pas du pape Jean XXIII, Mgr Bekkers a contribué avec une grande énergie au renouveau de l'Église, ce qui lui a valu une estime hors pair ». De nombreux témoignages de non-catholiques ont afflué.

1. *L'Avvenire d'Italia*, 29 avril ; 8 et 9 mai.
2. *Ibid.*, 29 mars.

Suède. — Pour favoriser le mouvement œcuménique, Mgr John TAYLOR, évêque catholique de Stockholm a nommé une COMMISSION ŒCUMÉNIQUE pour la Suède. Des contacts sont recherchés non seulement avec l'Église de Suède mais aussi avec les Églises libres, en vue d'une collaboration plus intense, qui jusqu'ici est restée très sporadique [1].

Au sein du petit mouvement haute Église « Kyrklig Förnyelse », s'est formée, sous la direction du pasteur Hans Cavallin de Västerås-Barkarö, une ligue pour l'unité chrétienne [2] de tendance « papaliste » fondée sur « huit points », et opposée au système d'une Église d'État. Le mardi 3 mai, a eu lieu à ce sujet un débat œcuménique très ouvert à Uppsala, où certains se sont déclarés sympathisants, et d'autres adversaires à divers degré. Ces derniers attribuent l'initiative à un manque de maturité de l'œcuménisme en Suède [3]. Quelques jeunes théologiens de Lund, pour sortir des difficultés de l'Église, ont formé une « ligue pour l'unité chrétienne » à ouverture œcuménique très grande aussi bien vis-à-vis des Catholiques et des Orthodoxes, que des Églises libres. L'eucharistie n'est toutefois envisagée que comme scellant une unité déjà obtenue par le témoignage. Les 12 et 13 avril ont eu lieu à la *Sigtunastiftelsen* un échange de vue parmi exégètes et dogmaticiens des universités d'Uppsala et de Lund, sur le raccourcissement de front proposé par H. Riesenfeld, — explosif, si l'on veut en tirer toutes les conséquences. Y ont pris la parole : H. Riesenfeld (Uppsala), Per Erik Persson (Lund), le *Lector* Erland Sundström et G. Wingren (Lund). Ni l'Église primitive, ni la Réforme ne nous offrent des solutions pour la traduction de l'Évangile pour notre situation actuelle (Wingren). Le problème sera repris à la conférence d'octobre [4]. La commission nommée par les évêques a rendu un verdict négatif vis-à-vis de l'utilisation du nouveau manuel pour les « confirmandi » « Kom och se » d'Igmar Ström, qui l'a cependant

1. *Sv. Dagblad* 23 avril.
2. *Ibid.* 3 avril.
3. *Sv. Dagblad* 4 mai. Selon l'éditorial de *Kyrka och Folk* (Luthériens orthodoxes) « au lieu d'œcuménisme avec Rome, uous devrions penser à la mission ».
4. *Sv Dagblad* 14 avril.

publié. Ce manuel est trop peu explicite sur certains faits néotestamentaires et sur l'évaluation du comportement éthique. Notons aussi que l'évêque luthérien de Stockholm Helge LJUNBERG a insisté, à l'installation d'un pasteur, le 6 février, sur l'historicité des Évangiles.

Suisse. — Emil BRUNNER, le théologien suisse bien connu, est mort âgé de 77 ans à Zürich, le 6 avril. Il avait su parler aussi bien la langue des théologiens que celle des simples laïcs. Son influence, en tant que pionnier du renouveau théologique des années 1930 et suivantes devait s'exercer sur la vie du mouvement œcuménique, comme l'a souligné le Dr. Visser't Hooft.

Le 10 mai, une fête a été organisée à Bâle par ses amis, pour célébrer les quatre-vingts ans de Karl BARTH. Sans être lui-même recensé « œcuméniste », sa théologie eut un ascendant considérable sur le mouvement et sur le COE en formation, notamment lors de la Conférence d'Amsterdam, comme l'a proclamé une fois encore M. Visser 'tHooft. Les milieux catholiques ont également apprécié ses positions, au fur et à mesure de l'évolution de sa *Dogmatik*, et Barth fut assez indépendant pour percevoir les aspects positifs de Vatican II. Aux félicitations adressées au « grand théologien », le vétéran répondit n'avoir voulu que se mettre à l'écoute de la Parole de Dieu : c'est ce que cherchent également à faire aujourd'hui les chrétiens divisés avides d'un rapprochement dans un commun renouveau.

Relations interorthodoxes. — Du 25 février au 13 mars le métropolite MÉLITON d'Hélioupolis et le R. P. Georges Tsetsis, du patriarcat de Constantinople, ont rendu VISITE OFFICIELLE au nom du patriarche Athénagoras et de son St-Synode aux patriarcats de MOSCOU, de SERBIE, de ROUMANIE et de BULGARIE et sont seulement rentrés par Athènes. Il s'agissait d'examiner la question du dialogue avec les anglicans, les vieux-catholiques et les non-chalcédoniens, la levée des anathèmes avec Rome et enfin certaines questions intéressant les relations entre les Églises orthodoxes. Il a été résolu d'établir le dialogue prévu : deux comités inter-orthodoxes vont se réunir à Belgrade en septembre pour en régler le détail en ce qui concerne les

anglicans et vieux-catholiques. Un troisième comité sera formé pour le dialogue avec les non-chalcédoniens.

En ce qui concerne la levée des anathèmes de 1054, tous ont souligné l'importance de cet événement et approuvé la politique suivie par le patriarcat de Constantinople. Mgr Nikodim notamment a vu là « un acte de charité, un très bon signe. Si ce geste peut créer un bon climat entre les deux Églises, nous le saluons ».

Patriarches et représentants des Églises ont exprimé partout leur grand respect pour l'Église mère, et leur soutien dans ses difficultés et dans ses initiatives concernant l'unité chrétienne. A Moscou, le patriarche Alexis dans son sermon du dimanche de l'Orthodoxie (premier dimanche de carême) a souligné le fait que le peuple russe a reçu de l'Église-mère de Constantinople la lumière de la foi. Le patriarche Cyrille de Bulgarie a relevé, lui aussi que S. S. Athénagoras est le pilier de l'Orthodoxie et son chef incontesté [1]. Partout les envoyés de Constantinople ont reçu de nombreux cadeaux et en ont offert eux-mêmes [2].

Notre dernière chronique avait donné des détails sur la formation du nouvel archevêché de l'Église orthodoxe de France et d'Europe occidentale. Les discussions ont continué à ce sujet. Mgr ANTONIJ de Surož, exarque pour l'Europe occidentale du patriarcat de Moscou, a fait paraître à Paris le 31 mars une déclaration.

1. *SOEPI* 17 mars. — De plus le patriarche Cyrille a invité le patriarche Athénagoras à rendre visite à la Bulgarie.

2. Ajoutons ici une brève chronologie du voyage. Arrivée à Moscou le 25 février ; le 26, visite au patriarcat et à différentes églises (Résurrection : 500 communiants ; SS. Pierre et Paul : 1500 ; Assomption : 1300) ; Vêpres et Matines à la cathédrale patriarcale avec Mgr Nikodim et Pimen. Dimanche 27, liturgie solennelle avec le patriarche et 14.000 fidèles ; discours du patriarche. L'après-midi visite d'églises pleines (cfr rubrique URSS). 28 février : Réception à Zagorsk ; 1er mars entretiens amicaux au département des relations extérieures de l'Église russe ; 2 mars, Présanctifiés à la cathédrale de Léningrad, même vaste foule ; 3 mars, audience du patriarche, don de médaille de sa 50me année d'épiscopat ; 4 mars, Belgrade : le patriarche GERMAN baise la lettre du patriarche Athénagoras ; 7 mars, Bucarest, paroles très respectueuses du patriarche Justinien et accord ; visite à des monastères ; le 11 mars à Sofia même accueil chaleureux. Le 12, célébration à la cathédrale où le patriarche CYRILLE a présenté Mgr Mélitou à la foule ; le 14 à Athènes rien d'officiel.

Il y interprète la lettre du patriarche Athénagoras à l'exarchat dissous comme une invitation nette à se rallier à la juridiction de Moscou [1]. L'« indépendance » n'est pas une notion canonique en droit orthodoxe. Il ne peut exister que l'autocéphalie ou l'autonomie.

Est définie comme autocéphale une Église qui groupe *tous* les Orthodoxes d'un territoire donné et dont la maturité ecclésiale, déjà atteinte, est reconnue par les autres Églises. L'autocéphalie est octroyée par l'Église-mère et doit pour entrer en vigueur être acceptée par les Églises-sœurs. Une Église orthodoxe peut être aussi autonome : elle demeure *toujours* sous le contrôle direct d'une Église autocéphale et c'est l'Église-mère qui trace les limites et définit les modalités de cette autonomie (...) S'engager de façon unilatérale dans la voie de l'indépendance ecclésiastique, c'est accepter de propos délibéré le schisme — temporaire ou durable. (Il faut) revenir à une voie canonique. La voie parfaite serait de suivre le conseil paternel de sa Sainteté le Patriarche Œcuménique et (...) de revenir à l'obédience d'origine, mais (...) d'autres voies canoniques pourraient être envisagées dans l'accord complet et fraternel de nos patriarcats. Dans la situation irrégulière qui s'est établie, c'est avec douleur que nous constatons que la concélébration régulière et normale de l'Eucharistie est devenue difficile (...). Cependant par « économie » « nous restons libres de prendre part à des célébrations non-eucharistiques, à poursuivre nos rencontres ».

Le R. P. A. Knjazeff, recteur de l'Institut St-Serge a répondu :

« Cette affirmation d'indépendance dans la liberté et la vie ecclésiale découle de la situation spéciale, et sans précédent dans l'histoire, où cette Église a été placée, par la suppression de sa forme juridictionnelle d'exarchat, tandis que ce nom est conforme à sa nature et à sa composition d'Église locale et multinationale ». « Elle s'est d'ailleurs adressée officiellement au trône œcuménique de Constantinople afin d'en appeler par son intermédiaire au jugement de l'Église orthodoxe tout entière, jugement qu'elle attend avec confiance et qui doit porter sur l'ensemble du problème tout à

1. Mgr Antoine se référait à deux phrases du patriarche Athénagoras : « La Sainte Église Russe et son vénérable chef (...) sont en état de manifester et manifesteront toujours un amour paternel identique à celui que nous avons témoigné jusqu'à présent à ces paroisses » et « de bonne grâce et en temps voulu entreront en rapport avec sa Béatitude le Patriarche de Moscou et de toutes les Russies, notre frère bien aimé Alexis en vue du règlement de (leurs) affaires ».

fait nouveau de la Diaspora orthodoxe dans le monde depuis près d'un demi-siècle. Avant donc que l'Église ne se prononce, la déclaration d'un évêque ne peut avoir que la valeur d'un avis particulier et prématuré, sans aucune signification canonique. Sans vouloir faire ici le procès de telles accusations dénuées de fondement comme de prudence, et accompagnée en fait d'une rupture singulière de la *communio in sacris*, notons qu'elles paraissent d'autant plus étranges qu'elles émanent du chef d'un exarchat dont la situation canonique en Europe occidentale et hors des limites de son Église nationale ne laisse pas de poser des problèmes à la conscience de l'Église orthodoxe ».

Comme nous l'avions noté dans notre dernière chronique, il s'agit bien en effet du problème de l'avenir de la Diaspora orthodoxe en son ensemble, dans son rapport avec les anciennes Églises. L'archevêque Antoine n'en disconvient pas mais l'accord devra être trouvé un jour sur les modalités.

Relations interconfessionnelles. — CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS : *Orthodoxes.*

Pour la lettre du pape Paul VI au patriarche Athénagoras, à l'occasion des 80 ans de ce dernier, cfr plus loin, *Notes et Documents*, p. 271.

PAUL VI a également envoyé cette année ses vœux au patriarche Alexis de Moscou à l'occasion de la St-Alexis, sa fête patronale. Le patriarche a aussitôt remercié, en termes semblables de charité chrétienne [1].

La cathédrale de St-Nicolas à BARI est la première église catholique du monde à posséder une CHAPELLE ORTHODOXE. Cette dernière a été bénite le 5 mai, par un prêtre orthodoxe. Le card. Paolo GIOBBE, représentant la Congrégation orientale, a souligné que cette initiative s'intégrait très heureusement dans le cadre du Concile.

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS : *Orthodoxes.* — L'Archevêque de Cantorbéry, le Dr. A. M. RAMSEY a quitté Londres le 20 avril pour un voyage d'une quinzaine de jours, d'abord

1. Cfr *ŽMP*, nº 4, p. 6.

à JÉRUSALEM, puis à BELGRADE. Il était accompagné de Mrs Ramsey. Le but de son séjour à Jérusalem était entre autres de présider, du 25 au 29 avril, les sessions du corps consultatif de la Conférence de Lambeth, qui se réunissait cette fois au Collège St-Georges à Jérusalem, sur l'invitation de l'archevêque de Jérusalem (le Most Rev. Campbell MACINNES) [1]. Du 21 au 25, le Dr. Ramsey fit un pèlerinage aux lieux saints. A son arrivée à Amman, il fut salué par l'archevêque anglican et les représentants des Églises catholique (melkite et latine), arménienne et orthodoxe. Le jeudi 21, il gagna par la *Via Dolorosa* le St-Sépulcre puis fut retenu à déjeûner par le patriarche orthodoxe de Jérusalem, Sa Béatitude VENEDIKTOS, à la résidence de ce dernier au Mont des Oliviers. En réponse à une adresse de bienvenue du patriarche, l'Archevêque parla de la commission récemment institutée pour les relations orthodoxes-anglicanes qui doit se réunir à la fin de cette année [2]. Il souhaita que la préparation des travaux progresse et que la commission ellemême puisse aider à résoudre les divergences entre les deux Églises, en vue de leur éventuelle unité [3].

Le Dr. Ramsey arriva à BELGRADE le 30 avril pour une visite officielle de trois jours, comme hôte du patriarche GERMAN. C'était la première fois qu'un primat anglican se rendait ainsi en Serbie, auprès du patriarche [4].

Il fut salué à l'aérodrome par le patriarche et se rendit avec lui au patriarcat où il devait résider durant son séjour en Yougoslavie. Le lendemain, 1er mai, il assista à la célébration de la Liturgie à la cathédrale de l'Archange Michel, où, à la fin de la célébration, il fut présenté aux fidèles par le patriarche, qui souligna les contacts étroits entre anglicans et Serbes orthodoxes. Le Dr. Ramsey demanda des prières réciproques et offrit au patriarche la *Lambeth*

1. Ce corps consultatif qui groupe les chefs des dix-neuf Églises anglicanes autonomes se réunit tous les deux ans, prépare les Conférences de Lambeth, reçoit des informations sur les plans d'union et envisage des questions concernant la Communion anglicane.

2. *SOEPI* 28 avril. La commission mixte doit siéger en Grèce en septembre (30 délégués de chaque côté) après une réunion à Belgrade.

3. Cfr *CT* 29 avril.

4. Le Primat était accompagné de l'évêque de Gibraltar, le Rt. Rev. Stanley Eley, du chanoine J. Satterthwaite, du chanoine Findlow, son représentant au Vatican et du Rev. J. Andrew, son *chaplain*.

Cross. « C'est le plus grand témoignage que je puis offrir. C'est une petite croix mais elle est lourde de christianisme et d'amour ». Le patriarche offrit également une croix. L'après-midi, le primat visita le couvent de Rakovica et St-Marc, l'une des églises principales de la capitale. Le soir il rencontra les chefs des principales confessions en Yougoslavie. Le lundi 2, il rendit visite au séminaire théologique St-Sava et fit une excursion à Sremski Karlovci et aux monastères de Krušedol et Hopovo dans la Fruska Gora. La visite se termina par une réception au patriarcat où le chœur *Stevan Hristić* donna un récital de musique religieuse orthodoxe [1].

Et autres chrétiens. — Les lignes générales du PLAN D'UNION entre huit Églises des USA (cfr *Irénikon* 1964, pp. 274-275 et 407) [2] remontant aux propositions faites en 1960 par EUGEN CARSON BLAKE (le secrétaire général désigné du COE) ont été approuvées par les délégués réunis à la CINQUIÈME CONSULTATION tenue à Dallas du 2 au 5 mai [3].

L'esquisse de ce plan a été élaborée par une commission spéciale qui avait été établie l'an dernier, lors de la quatrième consultation réunie à Lexington (Kentucky). Les « principes communs » incorporés dans le plan ont été acceptés sans réserves. Ils comprennent huit points : 1) La Bible comme gardienne de la foi et norme de la vie de l'Église ; 2) Les symboles des Apôtres et de Nicée ; 3) La Communion ouverte à tous les chrétiens baptisés ; 4) Le baptême par immersion ou aspersion, sans que le baptême des enfants soit obligatoire ; 5) Évêques en conseil (comme les inspecteurs pastoraux principaux, avec administration sujette à révision) ; 6) Reconnaissance mutuelle des ministères par un service de consécration

1. Cfr *CT* 6 mai. Toute la première partie du n° d'avril de *Glasnik* est consacrée à la visite de l'Archevêque.

2. Depuis s'est ajoutée l'Église africaine méthodiste. De plus la *Southern Presbyterian Church* s'est jointe juste avant la réunion de Dallas. Là aussi on remarquera l'absence classique des luthériens.

3. Le président du comité exécutif de la Consultation est l'évêque (épiscopalien) de Virginie (Rt Rev. Robert F. GIBSON) ; le Dr. CARSON BLAKE (presbytérien uni) est le vice-président du comité ; du côté anglican, le responsable pour la rédaction est le Rt Rev. Stephen BAYNE, le précédent *Executive Officer* de la Communion anglicane. Le Dr. Albert Outler, observateur à Vatican II, doyen de la *School of Theology* de la *Southern Methodist University*, a mis en garde contre toute hâte et un optimisme exagéré.

commun ; 7) Ordination des nouveaux ministres par les évêques avec participation cléricale et laïque ; 8) Possibilité d'une large diversité dans le cérémonial. — Il faudrait de quatre à dix ans pour élaborer les détails du plan et le faire accepter par les organismes responsables des Églises. L'Église Unie serait alors d'abord une fédération assez lâche, sous un conseil central provisoire. Une longue période de « croissance en commun » précéderait la constitution finale. On souligne l'importance, pour le succès de l'entreprise, du conseil central provisoire qui servirait d'ossature à l'Église unie durant cette période de développement. L'esquisse n'est encore qu'une base de discussion. Plusieurs de ces Églises, dont l'Église épiscopale, ne se sont pas encore engagées au-delà de la décision initiale d'entrer en conversations [1].

Le Plan concernerait environ vingt-trois millions de chrétiens américains [2]. Il nous paraît devoir être appelé à jouer un rôle important parmi les projets d'Églises unies sous égide anglicane — avec quelques assaisonnements particuliers d'ouverture aux non-épiscopaliens —, Églises unies qui, selon toute vraisemblance, couvriront progressivement dans les années à venir au moins le monde anglo-saxon.

Luthériens et autres chrétiens. — *Catholiques.* — Le deuxième colloque du groupe mixte « Fédération luthérienne mondiale-Église catholique » s'est tenu au centre œcuménique luthérien de Strasbourg du 13 au 15 avril où avait eu lieu la première réunion en août dernier (cfr *Irénikon* 1965, p. 376). Il avait pour but d'intensifier les contacts déjà existants. L'un des sujets centraux était « Problèmes théologiques fondamentaux pour les dialogues futurs entre les Églises catholique romaine et luthériennes ». L'autre était intitulé : « Contenu, forme et but des contacts et de la coopération possible entre l'Église catholique et la Fédération luthérienne mondiale. Rétrospective

1. Les méthodistes et les épiscopaliens n'ont pas encore réussi à faire approuver par leur convention nationale « d'entrer dans un plan d'union » (cfr *Irénikon* 1964, p. 274). Le *Presiding Bishop* épiscopalien le Dr. J. Hines espère que la Convention de 1967 pourrait répondre favorablement à un plan plus net.

2. Cfr *CT* 13 mai, *LC* 15 mai.

et espoir ». Les détails des discussions n'ont pas été rendus publics : un rapport commun a été préparé pour être soumis aux organismes des deux Églises. Présidaient à tour de rôle l'évêque Hermann Dietzfelbinger de Bavière et l'évêque de Mayence, Hermann Volk. Comme la fois dernière, le COE et le Synode du Missouri avaient envoyé des observateurs [1].

Entre luthériens. — Le 16 mars, le Dr. Frederik A. Schiotz président et le Dr. A. Appel, secrétaire de la Fédération luthérienne mondiale à Genève ont annoncé à Berlin que, à l'invitation des Églises luthériennes d'Allemagne, la Ve Assemblée générale de la Fédération se tiendrait, en 1969, à Weimar en DDR. Des consultations avaient eu lieu avec les autres Églises luthériennes de la DDR et le secrétaire pour les Affaires ecclésiastiques. Dans l'éditorial de *LM* d'avril, le Dr. Appel justifie le choix de l'Allemagne de l'Est plutôt que de quelque pays d'Asie ou d'Afrique. Ce sont les Églises les plus importantes de la Fédération et c'est de là qu'a surgi la Réforme luthérienne. L'an prochain, on va célébrer en ces lieux le 450e anniversaire de cette Réforme : « les thèses de Wittenberg ». « En un temps où beaucoup estiment que l'Église catholique romaine va accomplir la réforme qu'elle refusa alors à Martin Luther, nous

1. Rappelons ici que, en février dernier, s'était tenu à Strasbourg (Liebfrauenberg) un important colloque organisé par l'Institut œcuménique de Strasbourg, et qui groupa 55 théologiens luthériens venus de 17 pays et des observateurs catholiques et réformés qui prirent également la parole. L'évêque luthérien Dietzfelbinger dirigeait les débats. « Le temps est venu de souligner la responsabilité commune des Églises en matière de théologie, de témoignage et de vie communautaire. Il s'agit surtout à cette heure décisive de l'engagement des interlocuteurs à rechercher la vérité en se posant mutuellement des questions ». Le Dr. Vilmos Vajta et l'abbé J. Hoffman développèrent des thèmes parallèles. Parmi les autres conférenciers, figuraient le prof. Cullmann, le prof. Ratzinger, le prof. F. W. Kantzenbach (de l'Institut œcuménique), le pasteur F. de Beaulieu ; les pasteurs Siegwart Berendes et Hugo Schnell, le prof. C. W. Monich ont présenté la situation de certains pays au point de vue des relations entre catholiques et luthériens. Le Dr. A. Appel, secrétaire général de la FLM a fait le point des conversations telles qu'elles s'étaient alors développées entre la Fédération et le Secrétariat.

avons à nous poser sérieusement la question : Que signifie aujourd'hui la Réformation ? »[1].

Conseil œcuménique. — A son retour de Rome, le Dr. RAMSEY est passé par Genève où le 24 mars les Églises de cette ville l'ont reçu à la cathédrale St-Pierre. Le Dr. Ramsey a rappelé à cette occasion ce que l'Église d'Angleterre doit à Jean Calvin et son sens de la gloire de Dieu. — Il a fait remarquer que ses propos, sa réflexion et sa prière avec le pape avaient aussi porté sur la totalité du peuple de Dieu, sur la compagnie des fidèles baptisés au nom du Dieu trinitaire. Puis le Dr. Ramsey a souligné le rôle œcuménique de Genève et le fait que « le COE a été le glorieux serviteur de ce vaste mouvement qui les entraîne à avancer et à croître ensemble ». Le 25 mars, a été consacré précisément, par l'archevêque, à sa visite au CONSEIL ŒCUMÉNIQUE dont il est l'un des présidents.

Il y a célébré l'eucharistie, rencontré un nombre de personnalités et a été l'hôte d'un déjeûner offert par le Secrétaire général, le Dr. Visser't Hooft, qui a rappelé entre autres la rencontre féconde entre le théologien M. Ramsey et le théologien Karl Barth, d'où est sorti, en 1948, le rapport d'Amsterdam sur l'unité. En évoquant le rôle des grands anglicans Temple, Bell, Oldham, le Secrétaire général a noté que si leur communion était peu représentée au secrétariat du COE, un nombre élevé d'anglicans occupent des postes clefs dans les organismes du Conseil. En réponse, l'archevêque a rendu hommage au centre de Bossey et à la formation dont y a bénéficié le clergé anglican. Il s'est félicité « d'être à Genève et d'y partager la grande expérience qu'ont été pour lui ses journées romaines (...) Tous les rapports que la communion anglicane peut avoir avec l'Église romaine sont nourris, et continueront de l'être par sa participation au COE. Sans être assez orgueilleux pour croire que nous sommes une Église-pont, nous espérons pouvoir à notre humble

1. Le Dr. APPEL a estimé à la rencontre de la FLM à Oxford qu'un regroupement confessionnel n'est utile que s'il se situe dans le contexte œcuménique. La FLM veut être une aide et un service aussi bien pour la réflexion interconfessionnelle que pour l'action dans la société. Les luthériens ont à témoigner de leur foi dans un monde largement sécularisé et qui pose des questions à tous les hommes. Les conversations et actions interconfessionnelles sont importantes, en particulier celles menées avec le catholicisme romain là où s'ouvrent de nouvelles perspectives.

manière anglicane rendre service à toutes les Églises dans leurs efforts pour l'unité ». Puis il a salué dans le Secrétaire général élu, E. Carson BLAKE, un disciple de Temple et de Niebuhr, et de nouveau a souligné combien le Dr. Visser't Hooft avait, en théologien, su comprendre les diverses familles chrétiennes de l'intérieur. En remerciement, il lui a remis la croix de Lambeth, honneur qu'il avait aussi attribué deux jours auparavant au cardinal Bea.

Les DEUX RAPPORTS de la deuxième réunion du groupe mixte COE-Église catholique tenue en novembre dernier à ARICCIA, dus l'un au Dr. Lukas VISCHER, l'autre au P. Jérôme HAMER, ont été intégralement publiés dans le n° de mars-avril de *The Ecumenist*.

On y dénote une critique authentique dans un esprit de collaboration amicale.

Après avoir rappelé ce qui lui paraît être la tâche des Églises unies dans le *Fellowship* du COE, le Dr. VISCHER [1] souligne la difficulté qu'il ressent « à ce que l'Église catholique entre en une telle association, à raison du degré dans lequel elle désire garder son identité » comme l'Église qui possède la plénitude des moyens de salut. « La tendance ecclésiologique du *De Oecumenismo* rend cette orientation difficile ». Cependant des documents ultérieurs de Vatican II « pourraient indiquer que la difficulté peut être graduellement surmontée, et que l'Église catholique serait de plus en plus préparée non seulement à confronter ouvertement le *fellowship* des Églises, mais à s'y joindre. D'importants changements ecclésiologiques seraient alors mis en jeu » [2]. Le P. Jérôme HAMER [3] soulève la question de la nature du COE et surtout de son rapport avec le mouvement œcuménique. Il rappelle le mot du Dr. Visser't Hooft désignant le COE comme « une réalité ecclésiale (non l'*Una sancta*) orientée vitalement vers l'unité ». Il rappelle en second lieu, l'attitude du COE vis-à-vis des grandes unions confessionnelles, en particulier la Fédération luthérienne et la Communion anglicane dont les vues œcuméniques sur la question des unions locales sont en contraste. En troisième lieu, il souligna la présence plus large de l'Église orthodoxe dans le COE, avec la conviction qu'elle possède d'être l'unique

1. *The Ecumenist* mars-avril 1966, pp. 37-44.
2. Le Dr. Vischer se réfère aux textes sur les *Missions* et sur *L'Église dans le monde*.
3. *Ibid.*, pp. 45-51.

Église (lié au problème de ce qui s'est produit entre l'Orient et Occident), et enfin en dernier lieu les progrès de l'œcuménisme dans l'Église catholique, restant en principe en dehors, mais en dialectique avec le COE. Notons la déclaration du P. Hamer de souscrire volontiers à la proposition du Dr. L. Vischer (dans *Ecumenical Review* 1964, p. 393) [1] de discuter ensemble « la question de la véritable catholicité et universalité de l'Église ». Nous sommes ici au centre de la discussion œcuménique. Loin d'être un frein à l'action œcuménique du COE, les problèmes concrets soulevés peuvent apparaître comme « des occasions providentielles d'approfondir le dialogue et même de mettre en question certaines structures et orientations qui n'ont pas de caractère absolu ».

Le GROUPE MIXTE a siégé pour la TROISIÈME fois à BOSSEY du 13 au 16 mai [2]. Les 14 membres ont poursuivi leur examen des possibilités de dialogue et de collaboration, en mettant au point les détails du programme ébauché dans le rapport soumis et approuvé par les autorités du COE et de l'Église catholique romaine. On a particulièrement examiné un document concernant « la nature du dialogue », qui sera publié cette automne aux fins de commentaires et critiques. Il a été décidé en outre qu'une commission théologique traiterait le thème « catholicité et apostolicité », car ce sujet fondamental surgit constamment dans le dialogue entre l'Église catholique romaine et les Églises membres du COE. Une deuxième commission a été chargée d'examiner la nature et la tâche de l'œcuménisme. Une troisième envisagera la question du prosélytisme dans le cadre œcuménique actuel. La théologie du mariage et le problème des mariages mixtes feront également l'objet de recherches. Notons que le groupe a pris connaissance d'une consultation sur « Église et Société » (sans doute celle de Pinner, en février, cfr *Irénikon* 1966, p. 128).

10 juin 1966.

1. On sait que cette question est au programme du groupe mixte (cfr Rapport au comité central de février à Genève).
2. Cfr *SOEPI*, 18 mai.

Notes et documents

I. Les quatre-vingts ans du Patriarche Athénagoras.

On a fêté, le 25 mars de cette année, les quatre-vingts ans du patriarche œcuménique de Constantinople, Athénagoras Ier.

Éminente personnalité religieuse, l'une des plus nobles figures ecclésiastiques de notre temps, le plus grand des patriarches de Constantinople peut-être depuis Photius, Athénagoras est sans doute l'homme d'Église qui, parmi ceux aujourd'hui encore en vie, a connu depuis le plus longtemps le mouvement œcuménique et y a été mêlé.

C'est en 1919 en effet, qu'il faut se reporter pour situer ses premiers contacts. Né à Vassilikon en Épire en 1886, étudiant à l'école théologique de Chalki de 1903 à 1910, le jeune aspirant, qui s'appelait à ce moment-là Aristoclis Spirou, fut agrégé à l'état monastique et ordonné diacre en mars 1910. Dès le mois de juillet de la même année, il entrait au service du métropolite de Pélagonie à Monastir (aujourd'hui Bitolj, ville située actuellement en Yougoslavie), en qualité d'archidiacre, et y vit les transformations politiques consécutives à la guerre des Balkans. Il raconta plus tard combien les relations qu'il avait eues en ce poste avec des chrétiens et des non-chrétiens de tous milieux ethniques, lui avaient fait comprendre la nécessité, pour les Églises, de se dégager de tout particularisme, de quelque nature que ce soit. En 1919, il était transféré à Athènes, où il devint. en mars, secrétaire de l'Archevêque Mélétios.

C'est en ce même mois même que vinrent à Athènes les délégués (dont quatre évêques épiscopaliens d'Amérique), du Mouvement *Foi et Constitution* alors en formation, pour demander l'appui de la hiérarchie orthodoxe de Grèce. L'archevêque et quatre métropolites signèrent une note d'encouragement, et il fut décidé que le jeune diacre-secrétaire se mettrait à l'étude de la langue anglaise,

que l'on pressentait devenir la langue du mouvement œcuménique auquel il devait s'intéresser. Le Professeur Alivisatos, qui fut alors chargé de piloter la délégation américaine, nous a récemment rapporté ces faits, qui devaient avoir une influence considérable sur le futur patriarche.

En décembre 1922, il fut élu métropolite de Corfou et reçut la consécration épiscopale. Il devait rester à ce poste jusqu'en 1930, année en laquelle il était nommé archevêque grec des deux Amériques, où il fut salué comme une personnalité de haute culture — parlant, outre le grec et l'anglais, le français, l'albanais et le roumain, — et se révéla prédicateur puissant et organisateur perspicace. Il se dépensa, durant son séjour en Amérique qui dura dix-huit ans, à réorganiser tous les diocèses, et non sans succès. A son départ, on comptait 350 paroisses pourvues de pasteurs, d'instituteurs, de catéchistes de la jeune génération, et de nombreuses œuvres de bienfaisance ; de plus une cinquantaine d'étudiants peuplaient le séminaire théologique, — autant de chiffres qui démontrent un accroissement considérable de la pastorale grecque en Amérique à cette époque.

Au moment où il fut élu patriarche de Constantinople, le 1er novembre 1948, l'*Orthodox Observer* de New-York le présentait comme un homme de paix et de rapprochement entre les Églises. Le *SŒPI* mentionnait qu'il avait depuis longtemps entretenu de bons rapports avec le Mouvement œcuménique, et la revue américaine *The Lamp* remarquait que, dans le monde catholique, cette élection aurait un intérêt spécial, car, pour la première fois depuis plusieurs siècles, le patriarche œcuménique était quelqu'un qui avait eu des relations cordiales avec des évêques catholiques durant de longues années, ce qui avait été le cas déjà lors de son séjour à Corfou. L'avenir démontrerait qu'il en serait bien ainsi.

Né sur un sol encore turc en 1886, Sa Sainteté Athénagoras put sans difficulté rejoindre Istanbul, où la presse locale le reçut avec sympathie et commenta favorablement sa nomination. L'exercice de sa charge a cependant été durant les dix-huit ans qu'il y a passés jusqu'à présent, nn dur calvaire, ce qui ne l'a pas empêché d'exercer de plus en plus dans le monde un très grand rayonnement. Les difficultés nombreuses d'ordre politique ne manquèrent pas de se déclancher et n'ont fait que s'accroître. Durant les premières années après son élection, la situation relativement calme permit au patriarche la création d'un journal officiel hebdomadaire qui parut en 1951 sous le titre d'*Apostolos Andreas*, contenant les

informations officielles du patriarcat et des métropolies sous sa dépendance. La typographie patriarcale put même s'agrandir. La bénédiction solennelle du Bosphore se fit avec faste le 6 janvier 1952, encouragée par le gouvernement. C'est à partir de 1955 surtout que, les relations turco-grecques se gâtant à Chypre, la situation commença de s'aggraver, menaçant d'arriver à une catastrophe. En effet, le 6 septembre de cette année-là, les Églises et les autres établissements tenus par des Grecs furent l'objet d'un sac ignoble. Des pertes énormes s'ensuivirent, qui attirèrent les réclamations de divers organismes internationaux, comme le COE, et des gestes de sympathie et d'aide de différents milieux catholiques, spécialement d'œuvres françaises. On s'étonna à ce moment-là de ce que le Vatican ne manifestât aucun signe d'intervention. Il n'en serait certes plus de même aujourd'hui, car les relations avec l'Orthodoxie ont bien changé à Rome. Certains publicistes grecs allèrent même jusqu'à proposer alors qu'une intervention des puissances obtienne pour le patriarcat une enclave dans l'État turc, comparable à la Cité Vaticane, ce qui n'était du reste réalisable en aucune manière.

En 1956, le patriarche fut menacé d'expulsion, et un peu plus tard, l'immeuble du Phanar, de destruction, en raison de modifications d'urbanisme qui prévoyaient la création d'une autoroute traversant le quartier. Rien ne s'est fait encore jusqu'à présent, mais la situation reste précaire.

* * *

Le désir du Patriarche de travailler à l'intensification de l'unité au sein même de l'Orthodoxie l'avait encouragé à faire un important voyage en 1959. Il projetait depuis longtemps de réunir un Synode panorthodoxe, qu'il voulait préparer par des conférences en l'île de Rhodes, dont le territoire dépend ecclésiastiquement de sa juridiction. C'est dans ce but qu'il rendit visite aux patriarches orthodoxes d'Antioche, de Jérusalem et d'Alexandrie à la fin de l'année 1959. Un peu plus tard, une délégation du Phanar rencontra les représentants de l'Église de Grèce à Athènes.

Une première conférence de Rhodes eut lieu en 1961. Elle fut considérée comme une réussite, car c'était une gageure que de la réaliser en un temps où la politique mettait tant de barrières. Aucun patriarche ne devait y assister, mais seulement des délégations. Celui qui en fut le secrétaire, le métropolite Chrysostome Constantinidis, une des personnalités les plus en vue au Phanar, déclara que

c'était « grâce aux espoirs de plusieurs siècles et aux nobles efforts de plusieurs dizaines d'années » [1] que la Conférence avait pu se tenir. Il n'est pas téméraire de les compter à partir du jour où le patriarche, alors jeune diacre, avait rencontré les délégués américains à Athènes en 1919, et surtout à partir de son séjour en Amérique où il avait compris que, pour donner sa contribution utile à l'unité chrétienne, l'Orthodoxie devait renforcer son unité à l'intérieur.

La seconde conférence eut lieu en 1963. Il s'agissait alors, à la demande du Patriarche œcuménique, de répondre à l'invitation de Rome concernant le Concile, comme le fut encore, en partie du moins, la troisième conférence qui eut lieu en 1964.

En juin 1963, les fêtes du millénaire du Mont-Athos furent célébrées. Elles avaient débuté à Constantinople le 2 mars. Le Patriarche, qui en avait assumé la présidence, voulut leur donner tout le relief désirable. Moine lui-même, très attaché à la restauration pourtant difficile du monachisme athonite, il mit tout en œuvre pour que le monde entier s'intéressât à ce haut-lieu spirituel de l'Orthodoxie. Une réunion de tous les patriarches orthodoxes — ou du moins d'à peu près tous — eut lieu ainsi sur la sainte Montagne durant les fêtes de l'été, et fut l'occasion d'une manifestation émouvante de toute la chrétienté. Car le patriarche, qui put se rendre à l'Athos, avait voulu que toutes les confessions chrétiennes ainsi que le Conseil œcuménique des Églises y fussent représentés.

Le rôle qu'assume un patriarche de Constantinople au sein de l'Orthodoxie quand il se sent poussé à prendre quelque initiative est toujours très délicat. L'Orthodoxie en effet ne reconnaît pas de primat effectif ; elle ne connaît qu'un primat d'honneur dont la fonction concrète est tout au plus de convoquer les assemblées décidées par tous. C'est, ici encore, à travers un chemin difficile, qu'Athénagoras s'est avancé. Son passage en Grèce fut, après son voyage au Mont-Athos, l'occasion de manifestations encourageantes de la part du peuple, mais son activité unioniste devait être peu appréciée de la hiérarchie de l'Église de Grèce qui maintient farouchement, encore aujourd'hui, du moins dans son centre, son opposition à toute idée œcuménique. Ce ne fut pas pour Athénagoras la moindre des épreuves.

Il avait, dès 1955, envoyé un délégué permanent au COE à Genève, confiant dans l'utilité, en ce milieu, d'un de ses représentants pour les relations interconfessionnelles. La participation de l'Orthodoxie

1. Cfr *Irénikon* 1961, p. 550.

devint de plus en plus effective dans les grandes conférences œcuméniques, au point d'y être aujourd'hui numériquement la plus forte.

Mais c'est avec l'Église romaine surtout que le Patriarche Athénagoras eut l'occasion de créer des relations d'un genre nouveau. Dès le temps de Pie XII, il avait témoigné de son désir, encore inefficace sans doute, de visiter Rome. L'élection de Jean XXIII, qui avait été longtemps délégué apostolique à Constantinople, fut l'occasion subite d'une déclaration de sympathie. On se rappelle que, commentant cette élection, il avait appliqué au nouveau pape le texte évangélique : « Il y eut un homme envoyé de Dieu, dont le nom était Jean ». Cette phrase fit fortune, et servit même de formule d'introduction au panégyrique que prononça à St-Pierre, durant le Concile en 1963, le cardinal Suenens.

Le désir du patriarche était de répondre favorablement à l'invitation du Secrétariat pour l'Unité et d'envoyer des représentants au Concile. On se rappelle comment une surprise l'en empêcha à son grand regret, et comment il fut alors devancé par Moscou. Ce n'est qu'à partir de la IIIe session qu'il put envoyer ses délégués.

Entretemps s'était produit l'extraordinaire voyage de Paul VI en Terre-Sainte et la célèbre rencontre entre les deux hommes d'Église à Jérusalem, les 5 et 6 janvier 1964, événement inoubliable qui marquera dans les annales de la Ville sainte, comme dans celles de Rome et de Constantinople.

A partir de cette rencontre, grâce aux moyens de diffusion, grâce surtout à « l'icone » de l'accolade symbolique entre les deux prélats, que les artistes photographes ont réussi à propager dans tous les continents, le problème de la réconciliation de l'Orient et de l'Occident est devenu nne « question », qui a alerté tout le monde chrétien, et dont la répercussion s'est fait sentir jusque dans les plus humbles familles.

Un autre événement devait se produire encore à la fin du Concile et comme le couronner : ce fut, le 7 décembre, la levée des anathèmes entre les deux Églises. Sans doute, les faits auxquels se rapporte cette abolition de censure se sont produits il y a neuf siècles, et, même si on voulait en voir les effets au-delà des personnes visées à ce moment-là, peut-être pourrait-on les considérer comme absous par la venue à Florence, en 1439, des prélats byzantins qui siégèrent en Pères du concile à côté de leurs frères occidentaux. Mais, malgré les signatures, le concile de Florence finalement n'a pas abouti, et c'est une reconnaissance implicite de cet échec que la levée des anathèmes comporte de part et d'autre. En tout état de cause, bien que l'état

de séparation demeure encore, et que la communion ne soit pas rétablie entre les deux Églises, cet acte signifie « un changement radical d'attitude, à la fois psychologique et théologique, de l'Église catholique romaine à l'égard de l'Église d'Orient », et du côté orthodoxe, « l'amorce décisive d'une attitude plus compréhensive à l'égard de l'Église catholique » [1].

En soi, en raison du régime autocéphale des Églises orthodoxes, cet acte n'engage que l'Église de Constantinople. Mais outre que le patriarche avait pris la peine d'informer à l'avance ses frères, chefs d'autres Églises, on a su plus tard que ceux-ci avaient considéré ce geste avec bienveillance, et que, sans qu'ils aient pris l'engagement, ils s'étaient réjouis de ce qu'il ait été posé. Seule l'Église de Grèce s'est montrée réticente. Encore faut-il dire que la grande presse de ce pays et les théologiens des universités ont en général pris une attitude très ouverte.

Le patriarche n'avait pas manqué, durant ces dernières années, de communiquer à « son frère, l'évêque de l'ancienne Rome » ses souhaits de fête en ses lettres pascales [2]. Le pape y avait répondu de la même manière. A l'occasion des quatre-vingts ans du patriarche, diverses manifestations de sympathie lui sont venues non seulement de la part des Églises orthodoxes, mais également de l'Église catholique. Certains prélats, comme le cardinal Doepfner de Munich, ont tenu à lui envoyer un message de félicitations au nom de l'épiscopat de son pays. Le pape a fait parvenir à Sa Sainteté Athénagoras, la lettre suivante :

« A Sa Sainteté Athénagoras I, archevêque de Constantinople et Patriarche œcuménique.

» Très cher Frère dans le Christ,

» Le temps qui s'est écoulé depuis les heures émouvantes que le Seigneur Nous a donné de vivre le 7 décembre, n'a pas diminué, bien au contraire, la joie profonde qui emplit Notre cœur, joie de la réconciliation qui s'affirme, de la paix et de la charité fraternelle qui s'approfondissent.

1. C. J. Dumont, *Un nouveau pas sur la voie de la réconciliation*, dans *VUC*, nov.-déc. 1965, p. 91.

2. Il convient de signaler ici le message que le Patriarche envoya à Noël à son clergé et à ses fidèles, faisant allusion au rapprochement récent avec l'Église catholique et témoignant de son désir de le continuer (*VUC*, janv. 1966, p. 1). Notons aussi son message pascal (*Doc. cath.* du 1[er] mai, p. 835).

» Mais voici qne dans ce temps de carême tout centré sur la méditation intime du mystère de notre rédemption que nous nous préparons à célébrer à la même date cette année, s'approche la fête de l'Annonciation qui est aussi le 80e anniversaire de Votre Sainteté, et qui Nous offre l'avantage de lui dire une fois de plus combien elle est présente à Notre souvenir et à Notre prière. Spécialement en ce jour anniversaire, Nous unirons Notre action de Grâce à la sienne et Nous demanderons au Seigneur d'accorder à Votre Sainteté de nombreuses années en santé et de la combler en abondance de ses dons, notamment de sa force et de sa joie. Que la toute sainte Mère de Dieu, sons le patronage de laquelle a commencé votre longue vie consacrée au service de son divin Fils, continue à Vous entourer de sa maternelle sollicitude !

» Tels sont Nos souhaits, telle est Notre prière pour Vous, frère bien-aimé, à qui Nous sommes heureux d'avoir l'occasion de redire Notre profonde et fraternelle affection dans le Christ Jésus Notre-Seigneur. »

Du Vatican, le 16 mars 1966.
Paulus PP. VI.

II. La visite du Dr. Ramsey, archevêque de Cantorbéry à Paul VI.

Dans son allocution du 4 décembre 1965 aux observateurs non catholiques du Concile, en la basilique de St-Paul-hors-les-Murs, le pape Paul VI avait assuré ceux-ci de ce que leur départ ne mettait pas fin aux relations cordiales qui s'étaient amorcées et, rappelant sa rencontre avec le patriarche Athénagoras à Jérusalem en janvier 1964, il avait voulu y voir, disait-il, « le prélude de plus consolants développements ». Un premier pas en avant fut fait lors de la levée des anathèmes, à la fin du Concile, entre Rome et Constantinople. Un second pas, cette fois du côté de l'Occident et des ruptures consécutives à la Réforme, fut concrétisé par la réception de l'archevêque de Cantorbéry au Vatican, les 23 et 24 mars derniers. De tels actes vont sans doute continuer de se poser, et leurs conséquences ne manqueront pas d'avoir leur répercussion. Ils sont toujours le fruit d'accords bilatéraux et marquent des étapes importantes dans la voie du rapprochement, non seulement entre les parties engagées, mais dans le mouvement œcuménique pris dans son ensemble.

« La récente visite de l'archevêque de Cantorbéry à Rome, nous écrivait le représentant attitré de celui-ci au Vatican, le Rev. John FINDLOW, ne dura que quarante-huit heures, mais sur l'espace de ce temps, Sa Sainteté Paul VI et Sa Grâce l'archevêque ont pu se rencontrer trois fois : la première, le 23 mars à dix heures, pour une rencontre solennelle de caractère officiel dans la Chapelle Sixtine, la seconde pour un entretien particulier le même soir dans les appartements privés du pape, et enfin, la troisième, le lendemain matin pour un service de prière dans la basilique de St-Paul-hors-les-Murs. En plus encore, l'archevêque a visité et béni le nouveau centre anglican d'études pour les contacts œcuméniques au Palazzo Doria ; il a pu célébrer l'Eucharistie deux fois, le premier jour à l'église anglaise de Tous les Saints, et le lendemain à l'église américaine de St-Paul. Enfin, — et ce n'est pas la moindre des choses, — le Primat de toute l'Angleterre a été l'hôte du Saint Siège, et a residé à ce titre au vénérable collège anglais de Rome.

» L'accompagnaient : le T.R. Dr. Ralph Dean, évêque de Cariboo, Canada, et officier exécutif de la Communion anglicane, le T.R. Dr. John Moorman, évêque de Ripon, Yorkshire, observateur principal délégué à toutes les sessions de Vatican II, le R. Dr. J.N.D. Kelly, directeur de St-Edmund Hall, Oxford, et président de la Commission archiépiscopale pour les relations avec les catholiques romains, le chanoine J.R. Satterthwaite, secrétaire général du Conseil des Relations étrangères de l'Église d'Angleterre, le R. John Andrew, aumônier privé. Les rejoignit, à l'arrivée à Rome, en sa qualité de représentant de l'archevêque au Vatican le Rev. J. Findlow.

» A son arrivée à l'aéroport de Fiumicino, l'archevêque fut accueilli par Leurs Excellences Mgr Angelo dell'Acqua, de la Secrétairerie d'État, et Mgr Jan Willebrands, accompagné de Mgr Arrighi, ces deux derniers du Secrétariat pour l'Unité. La visite de courtoisie qu'avait faite l'archevêque Fisher à Jean XXIII en 1960, avait déjà brisé la glace des deux côtés. Mais en moins de six courtes années, la glace avait complètement fondu ; le Pape Paul et le Dr. Michael Ramsey (représentant non seulement l'Église d'Angleterre mais aussi toute la communion anglicane) ont pu se rencontrer dans un climat de chaleur printanière. Les allocutions que le Primat et le Pape se sont adressées dans la Chapelle Sixtine et la déclaration commune signée avant le service de prière à St-Paul-hors-les-Murs sont de caractère officiel. La caméra a conservé pour la postérité trois faits hautement symboliques : — le baiser de paix (donné une première fois à la Chapelle Sixtine et répété à la basilique St-Paul),

la remise au pape par le Primat d'une croix pectorale faite à Cantorbéry, et la remise de l'anneau papal au Primat par le pape après le service à St-Paul, auquel des milliers de gens ont participé.

» Cette visite, préparée soigneusement des deux côtés, est aussi riche de conséquences que la levée mutuelle de l'excommunication et des anathèmes entre Rome et Constantinople, qui marqua si vivement les deux derniers jours du Concile, en décembre dernier.

» Dans une situation changeant si vite entre les Églises, la visite marque une étape sur le chemin vers une pleine restauration des relations entre Rome et Cantorbéry. On a convenu qu'une Commission théologique officielle, pleinement représentative des deux côtés, devait être créée. Le résultat actuel de la rencontre a été peut-être le plus brièvement résumé par le quotidien romain « *Messagero* » du vingt-cinq mars : — ' L'Église catholique romaine et l'Église anglicane ont été réconciliées après quatre cent trente-deux ans de séparation et elles ont entrepris d'agir communément dans le but de surmonter les obstacles qui, sur le plan doctrinal et pratique, s'opposent à la réalisation de l'unité : c'est là la signification de la rencontre entre Paul VI et le Primat de toute l'Angleterre '. Combien de temps cela prendra-t-il et quel en sera le développement, personne ne peut le prévoir. Tout dépend de la Providence divine pour son unique Église sur terre. Tant de choses se sont déjà produites si rapidement que ce serait dangereux d'essayer de prophétiser.

» Une indication cependant sur la manière dont les choses peuvent évoluer a été donnée par le Pape Paul VI dans son allocution officielle à la Chapelle Sixtine quand, citant S. Paul, Sa Sainteté souhaita la bienvenue à l'Archevêque et aux personnages de sa suite, non comme des ' étrangers et des hôtes, mais comme des concitoyens des Saints, de la Maison de Dieu ' (Eph. 2, 19-20), sous le regard bienveillant du haut du ciel, de S. Grégoire le Grand et S. Augustin de Cantorbéry ».

Nous ne pouvons donner ici intégralement le texte des discours qui ont été prononcés en cette circonstance : l'allocution du Dr. Ramsey, celle de Paul VI, celle du cardinal Bea, président du Secrétariat pour l'Unité et la réponse faite à celui-ci par l'archevêque anglican [1].

1. On trouvera tous ces documents dans *la Documentation catholique* du 17 avril 1966 (nº 1469), pp. 673-683.

Voici le texte de la déclaration commune du pape et de l'archevêque lue au cours de la cérémonie liturgique qui eut lieu à St-Paul-hors-les-Murs, le 24 mars, laquelle rappelait singulièrement l'émouvante célébration interconfessionnelle des Pères du Concile et des observateurs non catholiques en la même basilique le 4 décembre dernier :

« Dans cette ville de Rome d'où partit jadis pour l'Angleterre, envoyé, par le Pape saint Grégoire le Grand, saint Augustin, le fondateur du siège de Cantorbéry que tous les anglicans d'aujourd'hui considèrent comme le centre de leur communauté chrétienne, Sa Sainteté Paul VI et Sa Grâce Michael Ramsey, archevêque de Cantorbéry, représentant la Communion anglicane, se sont rencontrés pour échanger des salutations fraternelles.

» Au terme de leur rencontre, ils rendent grâce à Dieu tout-puissant qui, par l'action de l'Esprit-Saint, a créé durant ces dernières années un climat nouveau de fraternité chrétienne entre l'Église catholique romaine et les Églises de la Communion anglicane.

» Cette rencontre du 23 mars 1966 marque une nouvelle étape dans le développement des relations fraternelles fondées sur la charité chrétienne et les efforts loyaux pour écarter les causes de conflits et rétablir la parfaite communion des Églises.

» Voulant être fidèles au commandement du Christ qui a prescrit à ses disciples de s'aimer les uns les autres, ils déclarent qu'avec son aide, ils laissent entre les mains du Dieu de miséricorde tout ce qui, dans le passé, a pu être contraire à ce commandement d'amour et ils se conforment à l'attitude de l'Apôtre qui déclarait : ' Oubliant le chemin parcouru, tendu de tout mon être en avant, je cours droit vers le but pour remporter le prix attaché au céleste appel de Dieu dans le Christ Jésus ' (Phil., 3, 13-14).

» Ils expriment le désir que les chrétiens appartenant à l'une et l'autre communauté soient animés des mêmes sentiments de respect, d'estime et d'amour fraternel, et, pour favoriser et promouvoir cette attitude mutuelle, ils entendent inaugurer sérieusement entre l'Église catholique romaine et la Communion anglicane un dialogue qui soit fondé sur l'Évangile et les traditions anciennes qui leur sont communes, et qui puisse conduire à cette unité dans la vérité pour laquelle le Christ a prié.

» Le dialogue devrait inclure non seulement des sujets d'ordre théologique, tels que la Sainte Écriture, la tradition et la liturgie, mais aussi des sujets qui, dans la vie, comportent des difficultés pratiques chez les uns et chez les autres. Le Pape Paul VI et

l'archevêque de Cantorbéry sont conscients, en effet, des graves obstacles qui entravent la voie à la restauration d'une complète communion de foi et de vie sacramentelle, néanmoins ils sont unanimes dans leur détermination de promouvoir des contacts qualifiés entre leurs communions dans tous les domaines de la vie de l'Église où la collaboration est plus apte à conduire à une compréhension plus grande et à une charité plus profonde, et de s'efforcer de trouver ensemble des solutions pour tous les grands problèmes que ceux qui croient dans le Christ affrontent dans le monde aujourd'hui.

» Puisse cette collaboration, avec la grâce de Dieu le Père et dans la lumière du Saint-Esprit, hâter l'accomplissement de la prière de Notre-Seigneur Jésus-Christ pour l'unité de ses disciples. Et avec les progrès vers l'unité, puisse-t-il y avoir un renforcement de la paix dans le monde, la paix que seul peut accorder Celui qui donne ' la paix qui dépasse toute intelligence '. Et que cette paix avec la bénédiction du Dieu tout puissant, Père, Fils et Saint-Esprit, demeure à jamais avec tous les hommes.

» A Saint-Paul-hors-les-Murs, le 24 mars 1966. »

Bibliographie

I. DOCTRINE

Th. Kampmann. — Das Geheimnis des Alten Testamentes. Munich, Kösel, 1962 ; in-8, 360 p.

Cet ouvrage rassemble des conférences sur « l'A. T. dans la prédication », qui furent données en l'espace de plusieurs années. Elles sont groupées ici en deux séries. Dans la première, il s'agit des principes et méthodes de l'herméneutique kérygmatique de l'A. T. en général : l'A. traite de la nature spécifique de l'herméneutique kérygmatique, de la valeur de l'A.T. pour le chrétien d'aujourd'hui, des traits caractéristiques de la révélation vétéro-testamentaire. La seconde série est consacrée à des passages plus importants de la Genèse. L'épilogue passe en revue le renouveau de l'Église qui s'est manifesté en Allemagne depuis le début de ce siècle, pour nous montrer où l'étude présente s'insère dans ces divers courants d'idées. — Pour Th. K., le contenu de la catéchèse ne doit pas être une décoction des données principales de l'exégèse et de la théologie dogmatique et morale ; il ne s'agit pas de suivre la voie de la théologie kérygmatique (« ni kérygme, ni théologie » p. 17 n. 8), mais de pratiquer une herméneutique spécifiquement kérygmatique : on examinera d'abord le texte biblique dans son contexte historique (à l'aide de l'exégèse technique), on le confrontera ensuite avec les catégories de l'ensemble de la révélation biblique (« le caractère dialectique de toute révélation divine » p. 27), on fera finalement l'application aux circonstances actuelles. A l'occasion, il faudra mettre en lumière le lien entre le message chrétien et les divers éléments de la civilisation humaine : art, poésie, littérature, philosophie, histoire, politique, science etc., comme il a été fait constamment dans cet ouvrage. M.V.d.H.

Gerhard von Rad. — Théologie de l'Ancien Testament. I. Théologie des Traditions historiques d'Israël. (Coll. « Nouvelle série théologique », 12). Genève, Labor et Fides, 1963 ; in-8, 445 p.

Irénikon XXXII (1959) p. 501 sv. a recensé l'édition originale en langue allemande de cet ouvrage. La présente traduction a été faite sur la 4e édition, revue et corrigée par l'A. Il n'y a pas eu de changements fondamentaux entre la première et la 4e. Le caractère original de cette « théologie » avait suscité l'intérêt des exégètes, mais aussi des objections

d'un grand nombre d'entre eux ; ces objections touchaient surtout les positions fondamentales de l'A. La préface de la 4[e] édition répond à diverses objections, entre autres à celles de W. Eichrodt et de G. Ebeling. Dans le corps de l'ouvrage, l'A. a précisé sa pensée sur quelques points importants (cfr p. 110 sur la dialectique du témoignage ; p. 177 sur la loi) ; il a voulu apporter aussi quelques légères améliorations. La bibliographie a été mise à jour. Malgré les réserves que cet ouvrage impose (et qu'il sera plus facile de formuler lors de la recension du second volume), nous sommes très heureux de pouvoir saluer cette traduction due à E. de Peyer et mise au point par le prof. S. Amsler de Morges. Le lecteur français pourra ainsi prendre connaissance d'un ouvrage qui constitue, sans aucun doute, un apport substantiel à la science biblique.

M.V.d.H.

A la Rencontre de Dieu. Mémorial Albert Gelin. (Bibliothèque de la Faculté de Théologie de Lyon, 8). Le Puy, Xavier Mappus, 1961 ; in-8, 445 p.

Quatre professeurs de la Faculté catholique de théologie de Lyon, collègues d'A. Gelin, ont constitué un comité d'édition pour publier ce Mémorial. La figure d'A. G. nous est présentée par M. Jourjon. R. Etaix a compilé sa bibliographie : ouvrages, articles, comptes rendus. Le présent recueil se divise en quatre parties : I. L'Ancien Testament : trois études touchant le Pentateuque (J. Delorme, R. de Vaux et J. Schildenberger) ; deux sur Isaïe (J. Coppens et G. Rinaldi) ; quatre sur les psaumes (H. Cazelles, E. Beauchamp, P. E. Bonnard, R. Pautrel) et une sur la sagesse (P. Grelot). II. Autour de l'A. T. : écrits égyptiens et A. T. (E. Drioton, A. Barucq) ; écrits égyptiens et esséniens (F. Daumas); lecture synagogale d'Ex. 21 (Ch. Perrot). III. Le Nouveau Testament : six études sur les Évangiles (A. Feuillet, J. Dupont, J. Duplacy, M. E. Boismard, A. George, J. Guillet) et quatre sur les écrits pauliniens (X. Léon-Dufour, M. F. Lacan, S. Lyonnet). IV. L'Écriture dans la Tradition chrétienne (G. Jouassard, L. Leloir, I. Fransen, H. de Lubac, P. Delhaye).

M.V.d.H.

H. D. Betz. — Lukian von Samosata und das Neue Testament. Religions-geschichtliche und paraenetische Parallelen. Ein Beitrag zum Corpus hellenisticum Novi Testamenti. (Texte und Untersuchungen, 76. Band V. Reihe, Band 21), Berlin, Akademie Verlag, 1961 ; in-8, XIV-287 p., DM 36.50.

Cette étude se propose de mettre à la disposition de l'exégète du Nouveau Testament une partie du matériel documentaire qui nous est parvenu sous le nom de Lucien de Samosate. Elle se divise en deux grandes parties. La première s'occupe des parallèles touchant l'histoire des religions : les mythes et les dieux, les usages cultuels, les représentations de l'au-delà, le thème de l'homme divin, les superstitions religieuses entretenues par les faits plus ou moins légendaires des miracles. La seconde partie, plus brève, présente le matériel parénétique propre à

Lucien et qui concerne les vices et vertus connus du monde païen contemporain du N. T. L'auteur a sagement pris le parti de confronter simplement les pratiques et les croyances du monde païen telles que Lucien nous les représente et celles du N. T. , sans vouloir porter un jugement de valeur ni sur les unes ni sur les autres et sans pousser plus loin leurs rapports doctrinaux. Une bibliographie très complète et des index copieux finissent par faire de ce livre un instrument de travail précieux. M. v. P.

Irénée de Lyon. — Contre les Hérésies. Livre IV. (Sources chrétiennes, 100), Paris, Cerf, 1965 ; in-12, 348 p. + 640 p.

Ce volume (en deux tomes), le 100e de la collection « Sources chrétiennes » (cfr *Irén.*, 1965, p. 453), a fait l'admiration de tous les connaisseurs. Le Livre III de l'*Adversus Haereses* avait paru dans la même collection en 1952 ; l'éditeur, le P. Sagnard, O. P. étant mort sans laisser de matériel utilisable pour les autres livres, il a fallu reprendre *ab ovo* le travail ; on a commencé par le IVe Livre qui entreprend la réfutation des hérésies par les textes évangéliques et des passages des prophètes, et contient la riche doctrine d'Irénée sur l'interprétation dialectique des deux Testaments. Œuvre énorme, du moins telle qu'on a voulu la réaliser. Le vieux texte latin, traduit littéralement du grec qu'on ne possède plus, a l'avantage d'avoir un équivalent arménien dont la littéralité a permis les conjectures d'une rétroversion. Œuvre audacieuse, due à la patience et à la compétence d'un moine d'Orval, le P. Adelin Rousseau. Quatre savants ont rivalisé de labeur pour mettre au point cette réalisation monumentale ; leur noms figurent séparément dans les quatre parties de l'Introduction (T. I) : B. HEMMERDINGER, La tradition latine ; L. DOUTRELEAU, La tradition grecque ; Ch. MERCIER, A. ROUSSEAU, L. DOUTRELEAU, Les traditions arménienne et syriaque ; A. ROUSSEAU, Vers les textes d'Irénée. Le second tome contient le texte latin en édition critique, le texte français et la rétroversion grecque. Ce dernier travail, qui ne peut évidemment se présenter que comme une tentative, a été apprécié de tous ceux qui ont pu en prendre connaissance. Il fait faire un pas considérable dans la recherche du vocabulaire irénéen.

O. R.

Pierre Nautin. — Lettres et écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles. (*Patristica*, II). Paris, Cerf, 1961 ; in-8, 180 p.

Cet ouvrage a le double mérite de combler une lacune dans l'étude de la correspondance ecclésiastique et de s'attacher à des sources des Livres IV à VI de l'H. E. d'Eusèbe, qui souvent nous furent conservées à l'état fragmentaire. Les premiers chapitres traitent les dossiers de lettres concernant l'encratisme, la question pascale et la crise novatienne. Ce sont d'abord les problèmes de l'encratisme et de la discipline pénitentielle datant des pontificats de Soter, Eleuthère et Victor, qui retiennent l'attention. Ils sont posés dans les Églises de Grèce, de Crète, d'Asie et de Rome, avec au centre Denys de Corinthe. Une lettre des Églises de Vienne et de Lyon écrite par Irénée à celles d'Asie et de Phrygie

doit concerner cette controverse. Elle apporte à Polycrate d'Éphèse l'appui des confesseurs de Lyon pour combattre l'intransigeance du parti des martyrs d'Asie qui refusait la pénitence aux apostats et prônait l'encratisme. Le même Polycrate d'Éphèse est l'auteur d'une lettre au pape Victor pour justifier sa manière de célébrer la Pâque selon l'usage quartodéciman. Encore une fois Irénée, pourtant d'accord avec Victor sur la tradition dominicale, intervient en faveur de Polycrate pour obtenir de Rome une attitude conciliante et éviter que cette Église d'Asie ne soit retranchée de la communion ecclésiastique. Un autre dossier concernant l'évêque Alexandre de Jérusalem, celui-là même qui fut le protecteur de Clément d'Alexandrie et Origène, permet de rectifier la biographie de Clément et de compléter celle d'Origène. On revient enfin aux problèmes de l'ascétisme et de la discipline pénitentielle à propos de la crise novatienne qui, sous le pape Corneille, fut comme une répétition du conflit sur l'encratisme. Les lettres de Denys d'Alexandrie à ce sujet sont classées en fait par Eusèbe suivant l'ordre de dignité des destinataires et il faut en rétablir l'ordre chronologique, classement qu'on appliquera aussi aux quelques lettres d'Origène qui nous sont parvenues d'ailleurs. — A côté de ces grandes questions, l'A. se consacre à l'examen de quelques points plus particuliers dont l'importance n'échappera à personne. Josipe, auteur de la Table pascale et de la Chronique, serait aussi celui de l'*Elenchos contre toutes les hérésies* en même temps qu'antipape en rupture avec Calixte. On sait que cette conclusion, qui reste contestée, a relancé la controverse à propos d'Hippolyte. Quant à l'écrivain Hippolyte, l'A. peut déterminer le temps et le lieu de son activité littéraire avec plus de précision qu'il ne l'a fait dans sa première étude de 1947. Cet écrivain n'est pas romain mais il faut le situer avec Eusèbe en Palestine et dans les environs immédiats. On aimerait des précisions. A propos de Bérylle de Bostra, il n'est pas le modaliste ou l'adoptianiste imaginé par Nitzsch ou Harnack, Loofs et Bardy. En effet la source utilisée dans l'H. E. pour nous faire connaître sa doctrine est sa réfutation au Concile d'Arabie qui le jugea, réfutation établie par Origène. On nous a donc renseignés d'une manière seulement indirecte et Bérylle n'a fait que tenir à une doctrine purement traditionnelle marquée par le monarchianisme. La doctrine d'Héraclide, telle qu'elle apparaît dans l'*Entretien d'Origène avec Héraclide* est pareillement monarchienne. Pour ce qui regarde la prière eucharistique, il paraît clair à l'A., qui nous propose une reconstitution du passage corrompu, que c'est une proposition audacieuse d'Origène de faire désormais l'anaphore « à Dieu par Dieu » (p. 232). Cette formule surprenante n'a pas laissé de trace. Nous bénéficions aussi de la restitution de la finale et de quelques passages de l'Écrit à Diognète.

R. P.

Syméon le Nouveau Théologien. — Catéchèse 23-34. Introd. texte crit. et notes par Mgr Basile Krivocheine ; trad. de J. Paramelle S. J. (Sources chrétiennes, 113), Paris, Cerf, 1965 ; in-12, 392 p.

Le T. III de cet ouvrage paraissait au moment où sortait le numéro d'*Irénikon* contenant notre recension des deux premiers. Il comprend, outre la fin des catéchèses, les deux actions de grâce (*eucharistia*). Nous

n'avons rien à ajouter à ce que nous avons dit alors (1965, p. 393), sauf à nous féliciter de ce que cette œuvre considérable ait pu être imprimée toute entière en deux ans, alors que d'autres éditeurs, qui essayèrent de l'entreprendre, avaient mis des années à rechercher le moyen de lui donner le jour. C'est un travail achevé avec art et acribie. Le présent volume comprend un index scripturaire, un index concernant les littératures liturgiques, canonique, patristique, hagiographique et monastique ainsi qu'un index grec des noms propres. O. R.

L'Ordinaire de la Messe. — Texte critique traduction et études par Bernard Botte, O. S. B. et Christine Mohrmann (Etudes liturgiques 2). Paris, éd. du Cerf et Louvain, Abbaye du Mont César 1953 ; in-8, 152 p.

Cet ouvrage reste toujours utile pour une meilleure compréhension de la messe romaine. D'abord grâce au texte critique latin qui, par ses notes, nous permet de dégager le texte primitif de ces prières, de remonter à leur origine par les parallèles indiquées et de déterminer l'époque de leur insertion à la place actuelle. Ensuite grâce à la compétence des traducteurs (B. B. donne p. 49-54 les principes adoptés) qui ont préparé la version française en la justifiant et l'expliquant par de nombreuses notes. Aussi importantes restent les études de B. B. sur l'histoire du canon (p. 15-27), et de C. M. sur le latin liturgique (p. 29-48). L'Excursus des p. 97-149 rassemble des études plus poussées sur la ponctuation de la préface et sur certains mots de traduction controversée. Notons à la p. 21 note 3 le corrigendum « rationabilemque » que B. B. indique relativement à son édition critique du Canon de 1935. A. D.

Heiko Augustinus Oberman. — Spätscholastik und Reformation. I : Der Herbst der mittelalterlichen Theologie. Zürich, EVZ-Verlag, 1965 ; in-8, XVI-424 p.

Gabrielis Biel Canonis Misse Expositio. Ediderunt H. Oberman et W. J. Courtenay. Pars prima. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Bd. 31). Wiesbaden, Steiner, 1963 ; in-8, XXVI-364 p.

L'importante monographie sur Gabriel Biel de O., docteur en théologie protestante de l'université d'Utrecht (1957) et actuellement professeur à l'Université de Harvard (U. S. A.), nous est offerte maintenant en traduction allemande. C'est le premier volume des trois prévus et dont deux ont déjà paru en anglais. Le premier qui traite de la théologie nominaliste du moyen âge finissant est devenu une monographie extrêmement précieuse sur G. Biel, autour duquel sont centrés les autres « grands » de l'époque grâce à des études — de première main également — sur des points particuliers de leur doctrine. Le second volume traite de Luther et de son rapport avec cette théologie nominaliste, tandis que le troisième sera consacré à la contre-réforme et à la théologie nominaliste. Cette étude se place donc dans la ligne de l'intérêt manifesté ces derniers temps, chez les théologiens de la réforme, pour les sources scolastiques de Luther, pour ses maîtres immédiats, dont Gabriel Biel était un des plus éminents. O. entend par cette étude revaloriser la théologie nominaliste, fort dépréciée par les théologiens et historiens surtout catholiques

(voir à ce propos le récent article de l'A. dans *Harvard Theol. Rev.* 59, 1966 1-26), qui y voit surtout la désintégration fatale de l'unité grandiose de la théologie du haut moyen âge). O. au contraire s'efforce de démontrer l'unité et la cohérence de la pensée de Biel. Il montre de façon convaincante que le « manque de clarté » et l'obscurantisme qu'on a pu lui reprocher proviennent surtout de ce qu'on n'a pas saisi la vraie portée constructive et la valeur positive de la distinction fondamentale des deux ordres : « *de potentia absoluta et ordinata* ». En faisant ressortir l'application remarquablement conséquente de cette distinction, l'A. réussit en effet à montrer la grandeur *interne* du système nominaliste. L'A. défend donc le nominalisme par rapport aux grands systèmes qui l'ont précédé ; il n'envisage guère dans cette théologie ce qu'on peut appeler la « modernité naissante », pour qui justement cette distinction des deux ordres a été capitale : c'est le caillou qui a mis en branle l'avalanche des « autonomies scientifiques » qui sont la base de la modernité. Il faudra peut-être une autre étude pour élaborer cette seconde façon de « revaloriser le nominalisme ». P. 250 ligne 6 après « seinigen » il faut insérer un « nicht ».

L'A. a rendu en plus un service inappréciable à l'histoire de la pensée et de la piété du M. A. par son édition critique du *Canonis Missae Expositio* de G. Biel. Cette œuvre magistrale a en une grande influence à son époque, témoin les nombreuses éditions à la fin du XVe s. et au XVIe s. Seulement depuis lors il n'y a plus eu d'édition complète de ce volumineux traité, de sorte que même la recherche spécialisée l'a souvent trop ignoré. L'édition de O. comprendra quatre volumes, dont nous présentons ici le premier. On souhaite vivement que ce projet puisse se réaliser, car indépendemment du fait qu'il s'agit ici d'une des « sources scolastiques » majeures du jeune Luther, ce traité a une valeur historique et théologique qu'il est grand temps d'étudier de plus près. S. B.

Martin Beer. — Dionysius' des Kartäusers Lehre vom desiderium naturale des Menschen nach der Gottesschau. Munich, Max Hueber Verlag, 1963 ; in-8, 308 p.

Denys le Chartreux fait partie de cette lignée des grands mystiques rhéno-flamands qui, par certains traits de sa mystique théologique, est apparentée aux préoccupations spirituelles de l'Orient chrétien. C'est donc avec un intérêt particulier qu'on accueille les études sur la pensée de ces théologiens trop oubliés de la fin du moyen âge. Le présent ouvrage s'insère dans une étude d'ensemble sur la doctrine de la grâce chez Denys le Chartreux. L'introduction sur la vie, l'activité littéraire et la place de Denys dans l'histoire, est suivie de trois chapitres qui développent respectivement l'ordination de la création toute entière à Dieu comme à sa fin dernière (chap. I), le *desiderium naturale* de la vision de Dieu en tant qu'il découle de la nature rationnelle de l'homme (chap. II) et la relation de la nature de l'esprit créé au surnaturel (chap .III). Cet examen minutieux de la doctrine de Denys montre sa divergence par rapport à celle de S. Thomas d'Aquin, divergence qui découle en dernière analyse d'une conception différente de la nature et du rapport entre la nature et la surnature. Denys rejette comme fin du désir naturel

la vision immédiate de l'essence divine et affirme que le désir naturel de l'esprit tend à une béatitude naturelle trauscendaute, proportionnée à ses forces. Cette mise en valeur de la pensée de Denys le Chartreux est une contribution précieuse à l'histoire de la théologie chrétienne.

M. v. P.

E. Schillebeeckx, O. P. — Révélation et Théologie. (Approches théologiques, 1). Bruxelles, Ed. du Cep 1965 ; in-8, 392 p.

Le lecteur retrouvera ici différentes études déjà rendues publiques sous forme de conférences ou d'articles mais rassemblées dans ce recneil au début d'une série destinée à comprendre huit volumes. Ce premier groupement est ordonné en quatre thèmes successifs qui sont la révélation et sa tradition, la réflexion croyante sur la révélation, notre connaissance de Dieu et le renouveau de la théologie contemporaine. Ainsi envisage-t-on d'abord la révélation pour l'analyser non pas dans ses états particnliers situés et datés mais plutôt dans son contenu anonyme, sa structure impliquée dans chacune des périodes historiques. La révélation-événement, qui coïncide avec l'histoire du salut, et la révélation-parole sont examinées dans l'A. T., dans la personne du Christ et dans la période apostolique. « A ce moment la révélation est définitivement close » tandis que « l'histoire du salut se poursuit » par la tradition de la révélation (p. 57). Sacrement et parole s'actualisent à travers la proclamation et la prédication dans la liturgie. Ce premier projet de l'A. se terminant par un essai de synthèse ne vise à rien moins qu'à saisir tout le donné vécu de la révélation. Ensuite les mêmes éléments constitutifs de la révélation sont reconsidérés dans la deuxième partie dans une optique nouvelle, en relation avec les pro blèmes plus particuliers du développement de la science théologique. La troisième partie se présente comme une vraie théorie de la connaissance théologique. La connaissance conceptuelle doit être replacée dans la saisie totale de la foi. L'affirmation dogmatique soulève les questions brûlantes posées par le modernisme ou l'« Entmythologisierung » de R. Bultmann, auxquelles s'attache aussi la nouvelle théologie. Ainsi l'analyse de la doctrine thomiste de la connaissance de Dieu par Max Seckler dans son récent ouvrage sur ce sujet est conduite dans la ligne de celle de H. Bouillard et met en valeur un « instinctus fidei » qu'il importe d'interpréter fidèlement. Seckler apporte sa contribution au problème de la grâce à côté de H. de Lubac, de K. Rahner et H. Urs von Balthasar. Tout en marquant quelque réserve sur l'interprétation proposée de l'« instinctus fidei », l'A. donne son opinion. La dernière partie tourne également autour des questions posées à la théologie spéculative par la théologie kérygmatique et celle de l'histoire du salut de O. Cullmann. Si, dans la structure de la révélation, la théologie ne nous est donnée qu'à travers une économie, il faut en tirer des conséquences pour la méthode théologique elle-même. Le vrai sol nourricier de la théologie sera donc l'histoire totale du salut plus que les mouvements philosophiques les plus à la mode. Mais il est vrai que ces conceptions existentielles, qui reflètent des expériences plus fondamentales, obligent la dogmatique à une reconsidération et tendent à influencer les divers secteurs de la théologie, — celui de la grâce, l'ecclésiologie ou la christologie, — en lui

donnant ainsi la chance de devenir plus œcuménique. Tous ces points seulement suggérés par le titre, sont ici examinés avec la conscience la plus aiguë des exigences actuelles et la plus grande pénétration dans la réflexion. R. P.

Louis Monden, S. J. — Le miracle, signe de salut. Bruges, Desclée De Brouwer, 1960 ; in-8, 330 p.

Cet ouvrage, honoré d'une élogieuse préface de S. Ém. le Card. Suenens, étudie un sujet qui touche au vif la mentalité contemporaine en même temps qu'il sollicite l'attention de toute conscience religieuse. Le travail comprend comme première partie une étude théologique du miracle menée d'un point de vue d'abord dogmatique puis biblique, ordre adopté pour des raisons de présentation. Après avoir montré comment la réalité du miracle se justifie seulement dans une économie de salut, on fait l'histoire des conceptions catholiques successives sur ce point. Ensuite à la lumière de la *Constitution dogmatique sur la foi catholique* de Vatican I s'élabore une définition théologique dans laquelle on découvre successivement les trois éléments constitutifs : la transcendance, le caractère prodigieux et l'aspect signifiant du miracle. Suit l'étude positive des miracles évangéliques. Cette première partie s'achève avec l'étude des contrefaçons que constituent les prodiges démoniaques. — La seconde partie du volume est consacrée à la question apologétique de l'existence et des règles de discernement du miracle authentique. L'A. emprunte au R. P. Ed. Dhanis, professeur à la Grégorienne et spécialiste bien connu en cette matière, la notion de « miracle majeur » basée sur des critères historiques, religieux et médicaux. Ces préalables établis, on passe à la double étude annoncée que nous pourrions nommer le fait et le droit. L'enquête sur le fait des miracles majeurs, poursuivie à travers plus de cent pages, en établit la réalité dans l'Église catholique, pour des cas pris non exclusivement mais principalement dans l'histoire de Lourdes. On ne les découvre pas dans les prodiges attestés par le monde non-chrétien ou par les confessions protestantes et orthodoxe ou par le jansénisme. La conclusion nette bien que prudente est celle d'un monopole de fait dans l'Église catholique. La question de droit s'identifie aux critères de discernement du miracle. A propos de ses conditions scientifiques et religieuses « le progrès de la science dont on veut faire contre lui une machine de guerre » n'infirme pas les règles fixées il y a deux siècles par Benoît XIV (p. 299). Ce sont celles requises au plan des sciences positives pour la véracité historique et le caractère exceptionnel du fait miraculeux ainsi que la relation exclusive avec un « contexte religieux structuré en dialogue » (p. 285). L'A. marque bien la différence entre les plans scientifique et ecclésiastique. La science atteint ici ses frontières puisque, si elle cerne le fait miraculeux, seul l'homme peut le discerner en un jugement « qui constitue non une certitude d'ordre pratique mais une certitude morale spéculative » (p. 306). Avec le R. P. D. Dubarle il est admis qu'un tel jugement est doté d'une réelle compétence scientifique. Quant à l'autorité ecclésiastique, ses déclarations en ce domaine sont décisives mais gardent dans la ligne de la foi une portée limitée : son intervention « prétend seulement donner une garantie à l'homme incapable d'engager

sa responsabilité dans un contrôle scientifique, incapable de vérifier personnellement l'authenticité du signe ; elle lui confirme que l'un et l'autre sont présents » (p. 308). R. P.

John Henry Cardinal Newman. — Essai sur le Développement de la Doctrine chrétienne. (Coll. « L'Eglise en son temps »). — Paris, Ed. du Centurion, 1964 ; in-8, 430 p.

Cette traduction française intégrale a été faite par Luce Gérard sur le texte anglais révisé par Newman en 1878 ; elle est précédée d'une préface de 48 pages du P. J. H. Walgrave O. P., qui depuis des années s'est spécialisé dans la connaissance des œuvres de Newman. Le problème du développement du dogme a depuis longtemps attiré l'attention des penseurs ; parmi eux, certains ont enrichi la réalité d'éléments nouveaux sans changer son entité fondamentale, d'autres ont transformé cette réalité et corrompu la vérité. Il est très important de distinguer ces deux développements surtout pour les vérités religieuses ; Newman établit précisément des critères qui permettent cette discrimination. Son traité sur le Développement est une œuvre magistrale sur laquelle il a réfléchi durant des années. — En 1843, avant sa conversion, il prêcha sur ce sujet devant l'Université d'Oxford. En 1845 l'année où il devint catholique, il publia la première édition de son livre, dont une révision très complète paraîtrait en 1878. — La crise moderniste du début du siècle suscita une foule d'études dont une nomenclature des plus autorisées est donnée à la page 8 en note. L'intérêt pour le développement des dogmes et des idées religieuses ne fit que croître, depuis lors, pour acquérir droit de cité dans les exposés et les dialogues entre les confessions religieuses suggérés au Concile Vatican II. Le P. Walgrave avait publié en 1957 un livre sous le titre : *Newman, développement du Dogme*, résumé ici dans la préface, s'ouvrant sur cette déclaration : « Au cours des premières phases de Vatican II, on a vu s'affronter, à l'occasion de presque chaque question, deux mentalités concernant le développement dans l'Église : la première n'a pas assimilé l'idée du développement ; la deuxième semble s'inspirer de la conviction que le développement est nécessaire et naturel » (p. 7). Le célèbre ouvrage de Newman a donc retrouvé une nouvelle actualité.
T. B.

Sentire Ecclesiam. Das Bewusstsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit. — Ed. par Jean Daniélou et Herbert Vorgrimler. Fribourg, Bâle, Vienne, Herder, 1961 ; in-8, 828 p., 29.80 DM.

Voici un très beau volume en l'honneur du P. Hugo Rahner, dans l'esprit de ses études du symbolisme chrétien, où l'Église constitue le grand centre d'intérêt et comme le sujet unique. La pièce de résistance de cet ouvrage de plus de 800 pages est formée sans doute par les deux cents pages de J. R. Geiselmann consacrées au thème de l'Église et la vie chrétienne dans les mouvements spirituels de la première moitié du XIXe siècle et à l'évolution de la conscience et de l'expérience de l'Église dans la théologie de Johann Adam Möhler (p. 474-675). Ces pages sont précédées très utilement d'une étude de Roger Aubert sur la « Géographie ecclésiologique au XIXe siècle » (p. 430-473) où sont indiqués les

centres principaux qui ont influencé le développement de la réflexion sur l'Église. Les autres travaux exposent comment le sens de l'Église s'est manifesté à différentes époques de l'histoire et chez différentes figures marquantes de la vie de l'Église : dans le christianisme primitif (J. DANIÉLOU), chez les Pères grecs (L. BOUYER), S. Pacôme (H. BACHT), Pères latins (P. T. CAMELOT), S. Augustin (J. RATZINGER), S. Benoît (E. HEUFELDER), dans la liturgie latine (J. A. JUNGMANN), chez les réformateurs du XI[e] siècle (Y. M.-J. CONGAR), S. François d'Assise (K. ESSER), dans l'*Imitatio Christi* (E. ISERLOH), S. Ignace de Loyola (B. SCHNEIDER), S. Pierre Canisius (J. LECLER), dans la mystique espagnole du XVI[e] siècle (I. BEHN), dans le dialogue entre Grégoire de Valence et Luc Osiander (H. WOLTER), Pascal (H. VORGRIMLER), Newman (O. KARRER). E. VON IVANKA donne quelques aperçus historiques sur la conception de l'Église dans l'Orthodoxie (p. 407-429). Une étude exégétique montre dans les psaumes la doxologie du Peuple de Dieu (A. DEISSLER). A. VÖGTLE examine la question de la « polarité » entre l'individu et la communauté dans la vie de l'Église. Très éclairantes pour l'ensemble de ce recueil sont les réflexions de H. Urs VON BALTHASAR sur l'expérience de l'Église à notre époque (p. 743-768). Elles sont suivies de quelques remarques marginales d'ordre dogmatique de K. RAHNER sur l'Église et ce qu'elle signifie dans la vie pratique du chrétien (sa « piété »). L'auteur rejoint dans ces pages finales les considérations introductives de H. DE LUBAC intitulées *Credo Ecclesiam*, faisant, avec le Symbole de foi apostolique, la distinction entre la foi en Dieu (la Sainte Trinité, révélée en la Personne de Jésus-Christ) et l'action de croire à l'Église. A la fin du volume on trouvera une liste fort longue des publications du P. Hugo Rahner entre 1931 et 1961, dressée par A. MÜLLER. T. S.

Erika Kohler. — Martin Luther und der Festbrauch. (Mitteldeutsche Forschungen, 17). Köln-Graz, Böhlau Verlag, 1959 ; in-8, XV-166 p.

Cette étude montre comment Martin Luther a eu une influence marquante sur les us et coutumes de son peuple. Sans mépriser les traditions populaires, il a, de son point de vue évangélique, fait entendre ses critiques et objections. Il a limité les festivités religieuses qui, à une époque de grand bien-être, donnaient trop souvent occasion à des mœurs peu chrétiennes et diminuaient le respect du travail ; elles risquaient surtout de nuire à la pureté de la foi. La partie principale de l'ouvrage (58-159) est consacrée à détailler les différents usages, en signalant l'attitude de Luther à leur égard. T. S.

Hilding Pleijel. — Från Fädernas Fromhetsliv. Stockholm, S. K. D. B., ; in-8, 196 p.

— Bibeln i Svenskt Fromhetsliv. (Skrifter i teologiska och kyrkliga ämnen, 20), Lund, Gleerup ; in-8, 55 p.

Le premier de ces deux ouvrages traite de la vie de piété en Suède depuis la Réforme. L'A. l'illustre en nous présentant plusieurs personnages qui incarnent chacun pour soi un type différent de piété qui va de l'orthodoxie luthérienne du XVI[e] s. au néo-luthéranisme du type suédois

qui mettait l'accent sur l'importance de la hiérarchie et du ministère. Ce livre est bien fait pour faire connaître les différents mouvements religieux et réveils successifs, avec leurs réactions correspondantes, ayant influencé la piété du peuple suédois.

Le deuxième ouvrage étudie la place et l'influence de la Bible sur la piété. Il est intéressant d'apprendre que, pendant longtemps encore après la Réforme, c'étaient surtout certains livres deutéro-canoniques (les Apocryphes) qui, en traduction suédoise, circulaient parmi le peuple avec le psautier et le N. T. Ce n'est que bien plus tard qu'on a commencé de répandre des Bibles complètes (toujours avec les Apocryphes). Cette particularité fut même la raison pour laquelle la Société biblique anglaise a supprimé ses subsides. Ce n'est que beaucoup plus tard, au moment où cette dernière Société biblique ouvrait une succursale à Stockholm, qu'avec l'aide de colporteurs, la Bible en suédois sans les Apocryphes sera répandue en grand nombre parmi le peuple. Aux XVIII[e] et XIX[e] siècles seulement la Bible deviendrait ainsi vraiment le « Livre du peuple » en Suède. J.-B.v.d.H.

Pasteur Jean Bosc. Dom Georges Lefebvre. — Le Christ, notre vie commune. Préface du Pasteur M. Boegner. Paris, Desclée de Brouwer, 1966 ; in-16, 186 p.

Petit essai de dialogue entre un prêtre et un pasteur, où les questions de grâce, de justification, de mérite, de justice et de salut sont débattues ; contribution, certes aux contacts œcuméniques, mais qui montre à la fois la volonté d'une entente et la difficulté à y arriver, surtout pour un catholique, en devant sortir des catégories de la théologie traditionnelle. Le Pasteur Boegner a orné ce petit ouvrage d'une préface qui, quoique encourageante, ne masque pas les problèmes. O. R.

The Church and Christian Unity Edited by R. J. W. Bewan. Londres, Oxford University Press, 1963 ; in-8, 263 p., 25/—

L'éditeur de ce recueil qui publia, en 1958, un autre fascicule de grande valeur, *Steps to Christian Understanding*, donne une précieuse contribution à la littérature œcuménique faisant paraître maintenant des études des représentants des Églises catholique, orthodoxe et protestantes, dont chacun parle de l'œcuménisme dans sa dénomination. Le lecteur est introduit en la matière par une préface claire et concise et un prologue qui donne la caractéristique du christianisme contemporain. La publication comporte, en plus, d'intéressants exposés des problèmes généraux de l'œcuménisme, du mouvement unioniste dans les Iles britanniques et de la situation de l'Église dans l'Inde du Sud. A la première page on trouve la prière pour l'unité de l'abbé Couturier, en anglais.

H. C.

René Girault. — Dialogues aux frontières de l'Église. Paris, Éd. ouvrières, 1965 ; in-8, 368 p.

L'A. qui nous avait donné il y a quelques années un petit ouvrage intitulé *Pour un catholicisme évangélique* (traduit en quatre langues), dans lequel il cherchait à répondre à la question que se posent beaucoup de catholiques d'aujourd'hui sur « la valeur proprement évangélique de leur religion », nous livre ici une étude assez neuve sur la place de l'Église au milieu du monde. Ce problème vient à son heure, non seulement en raison de la Constitution *Gaudium et Spes* du Concile qu'il devance, mais aussi parce qu'il est euvisagé ici sous l'angle des religions non chrétiennes et de l'effort qui se prépare en vue du dialogue avec les athées, avec le marxisme notamment. Pour illustrer ces problèmes, l'A. est allé en Russie plusieurs fois, et fit également le voyage aux Indes, recherchant partout les séductions particulières et les mirages de ces pays, et les confrontant avec le message chrétien. Livre dense, bien informé, vivant, actuel.

O. R.

The Layman in Christian History A project of the Deparment of Laity of the World Council of Churches. Edited by STEPHEN CHARLES NEILL et Hans RUEDI WEBER. Londres, SCM Press 1963 ; in-8, 408 p. 40 /—

« Oh, pauvres théologiens ! Ils ont oublié deux choses : le laïque et le Saint-Esprit ». C'est par cette exclamation du cardinal Saliège que débute le chapitre sur l'Église catholique romaine du présent ouvrage. Tout chrétien, ecclésiastique ou laïque, conscient de ses responsabilités, devrait relire cette publication qui comporte quinze chapitres d'ordre historique : Église ancienne, Église de l'Empire romain, Église du bas moyen âge, Église du moyen âge, La Réforme, Continent européen 1648-1800, Europe moderne, Grande Bretagne 1600-1780, Le laïque britannique aux temps modernes, États-Unis, La Réforme radicale, Le Monde orthodoxe, Église catholique romaine, Les jeunes Églises (territoires des missions), Le laïcat dans les Églises évangéliques de l'Amérique latine et le seizième : *Découverte du laïcat dans le mouvement œcuménique.* Les auteurs (dix ecclésiastiques et cinq laïques) ont examiné avec une grande érudition l'histoire de l'Église depuis le Nouveau Testament jusqu'à nos jours. Celle-ci fut ainsi étudiée pour la première fois du côté des fidèles et non du côté de la hiérarchie. — Comme le souligne la préface, tous les auteurs ont coopéré dans un même esprit qui présidait à leurs recherches. Appartenant aux différentes confessions (anglicans, catholique romain, luthérien, orthodoxe, réformés), ils ont fait, chacun, un rapport objectif et complet relatif à son Église. — L'évêque anglican, Stephen Neill, donne, dans l'introduction, une analyse pertinente et subtile du problème, examinant particulièrement la situation de l'homme moderne vis-à-vis de l'Église et du monde environnant. — Le dernier chapitre, dû à la plume de M. Hans-Ruedi Weber, présente l'évolution de l'idée du laïcat à travers les grandes étapes du mouvement œcuménique : Oxford, 1937, Amsterdam 1948, Evanston 1954, New Delhi 1961. Le laïque trouve sa place dans chacune des orientations essentielles précisées à New Delhi, à savoir :

témoignage à rendre par l'Église au Christ, service en union avec le Christ, union dans le Christ. En conclusion M. Weber se demande si tout l'œcuménisme n'est pas, en fait, un mouvement du laïcat cherchant le renouveau, et il pense que les idées directrices suivantes peuvent en être dégagées : 1. Il ne s'agit pas de supplanter ou de suppléer le magistère ; la formule d'Evanston, *le magistère et le laïcat*, exprime le privilège de l'Église de participer tout entière au ministère universel du Christ ; 2. Le laïcat participe non seulement en prenant part au culte et à l'activité des organisations patronnées par l'Église, mais aussi en exerçant toute sorte d'activités dans le monde ; 3. Dieu donne des charismes à chaque baptisé ; la tâche du clergé est d'aider ces hommes pour qu'ils puissent atteindre la plénitude de leur ministère aussi bien dans le culte que dans leur travail en dehors de l'organisation ecclésiastique. — Il y a lieu de féliciter le COE d'avoir publié cet ouvrage remarquable qui étudie pour la première fois le problème du laïcat dans son ensemble.

H. C.

Arne Lindgren. — Guds Vilja och Dagens Debatt. Bokförlaget Kyrkligt Forum, Saltsjöbaden, 1965, in-8, 92 p. Kr. 8.

L'A. constate d'abord que le christianisme possède une loi qui perfectionne les lois de l'A. T., mais qui ne les supprime pas toutes. Le chrétien les accomplit dans le Christ. Ainsi l'Église doit toujours continuer à annoncer toute la loi de Dieu, tout en sachant que cette loi ne peut être accomplie que dans le Christ. Se basant sur ce fondement d'une vue « totale » des Écritures et en tenant compte des énoncés et de la doctrine contenus dans les Livres symboliques de l'Église de Suède, il passe en revue les questions débattues actuellement dans cette Église. Notons les questions et problèmes autour de l'éthique sociale, du mariage, du divorce et de la polygamie, des femmes-pasteurs ainsi que les problèmes de l'argent, de la politique et de la relation entre l'Église et l'État. Ses idées qui semblent assez solidement fondées sur l'Écriture, se rapprochent en beaucoup de points des idées et solutions communément acceptées dans l'Église catholique.

J-B. v. d. H.

Jean Daniélou. — L'oraison, problème politique. (Coll. le Signe). Paris, Arthème Fayard ; 1965 ; in-8, 152 p.

« Le titre donné à ce livre peut étonner. En effet, la politique et l'oraison sont deux réalités que l'on n'a pas l'habitude de voir rapprochées l'une de l'autre » (p. 24). De fait, c'est le titre d'un chapitre du livre seulement qui est ainsi épinglé sur tout l'ouvrage. Livre où tous les problèmes d'affrontement et d'engagement de l'homme dans le monde d'aujourd'hui, ébloui par la technique, sont remués en des perspectives souvent complexes La grande affaire ici est de montrer que, comme l'a dit La Pira, la vraie cité est celle « où les hommes ont leur maison et où Dieu a sa maison » (p. 26), vérité qu'Érik Peterson exprimait jadis en cette phrase : « L'homme est créé à l'image de Dieu ; détruire Dieu, c'est détruire l'homme » ; ou encore « seul l'*homunculus* fabriqué dans des cornues présenterait quelque possibilité pour un athéisme authentique » (*Vie intell.* juillet

1937, p. 9-10). De ce fait, la création même déchue non seulement ne s'oppose pas à la cité future mais ses valeurs préchrétiennes ont subsisté avec le temps : « nous ne sommes jamais que des païens convertis » (p. 88), et les « religions » préparent « la révélation » (l'objectifion du syncrétisme se veut écarté). De plus le christianisme s'adresse à tout l'homme et à tous les hommes, non seulement aux élites. Toutes les cultures humaines ont droit à entrer dans la cité, et il y a dans les résidus de cultures à moitié déchristianisées une valeur permanente d'adhérence à la foi qui maintient les masses. Cet ouvrage, remarquable en beaucoup de points, sent la crampe d'un penseur qui tâtonne vers un nouvel équilibre après avoir longtemps vécu en contact avec l'ancienne pensée chrétienne, pour laquelle il conserve certes fraîche sa passion, mais dont il cherche laborieusement le surplus dans un idéal conforme à de nouvelles exigences. — Une vision complémentaire est à chercher dans un tout récent petit livre où fourmillent les vues suggestives (Paris-Genève, La Palatine), que l'A. vient de publier sous forme de dialogue avec le pasteur J. Bosc : *L'Église face au Monde.* O. R.

Josef Pritz. — Franz Werner. Ein Leben für Wahrheit in Freiheit. Ein Beitrag zur Geistes- und Theologiegeschichte Oesterreichs im 19. Jahrhundert. Vienne, Herder, 1957 ; in-8, XVI-302 p.

Cette étude fouillée et écrite avec un grand élan d'admiration pour le personnage, nous présente Franz Werner, le maître et l'ami de son homonyme Carl Werner, qui fut la gloire de la théologie autrichienne au siècle dernier. F. W. a publié peu de choses ; il exerça son influence surtout par son enseignement, qui attirait à lui de jeunes talents sur lesquels il avait un ascendant profond et durable. Ses rares publications s'occupent surtout de deux grandes questions de l'actualité théologique en Allemagne de son temps, à savoir : « l'hérésie » hermésienne et la question de l'indissolubilité du mariage. Ces deux questions sont bien présentées dans leur contexte, surtout la première, où on trouvera une foule de détails intéressants. Entre Hermès et A. Günther l'A. ne voit aucun rapport direct qui ne soit dû à la conjoncture globale du climat intellectuel de cette époque. La bibliographie fait une grande place aux théologiens contemporains de F. W.

S. B.

C. S. Calian. — The Significance of Eschatology in the Thoughts of Nicolas Berdyaev. Leiden, Brill, 1965 ; in-8, 134 p.

Cette nouvelle étude sur la philosophie de N. Berdiaeff explore la dimension eschatologique de sa pensée. L'ouvrage est divisé en deux parties. La première décrit les influences subies, les sources d'inspiration, particulièrement quant au thème eschatologique : la philosophie et le mysticisme allemands, la renaissance culturelle en Russie au début de ce siècle, l'Orthodoxie, le marxisme et la révolution. La deuxième partie étudie alors cette dimension eschatologique d'un point de vue systématique, comme « horizon » organique de chacune des grandes dominantes de la philosophie de Berdiaeff : la création, la liberté, l'homme, l'éthique,

l'histoire et la métaphysique. Dans cette pensée, il faut considérer la dimension eschatologique comme l'élément positif qui fait face à l'inévitable nécessité de l'objectivation. Elle n'est pas une fuite hors du monde vers un monde meilleur, mais un appel à la transfiguration de l'intérieur de l'homme et du monde, un appel à la résurrection universelle. L'attention particulière que porte l'A. à l'inspiration religieuse orthodoxe de Berdiaeff est ce qu'il y a de plus neuf dans cette étude. Elle emporte entièrement notre conviction, bien que nous ne puissions consentir au reproche d'un certain dualisme gnostique, lancé dans la conclusion. Ce livre prend place parmi les bonnes études sur la pensée de N. Berdiaeff.

M. v. P.

E. Klamroth. — Der Gedanke der ewigen Schoepfung bei Nikolaj Berdiajew. Ein umfassender Ueberblick über das Werk dieses grossen Russen des 20. Jahrhunderts. (Coll. « Theologische Forschung » n. XXIX). Hamburg-Bergstedt, Evangelischer Verlag 1963 ; in-8, 118 p.

Comme le sous-titre de cette étude l'indique, et comme le nombre restreint de pages peut le suggérer, cet ouvrage nous donne un survol des principaux thèmes de la philosophie de Berdiaeff. Une telle méthode d'exposé est toujours dangereuse pour qui n'a pas pratiqué longtemps la pensée d'un philosophe : on en arrive à déverser un fichier, parfois fort impressionnant et méritoire, mais dont le regroupement, plus ou moins intelligent, devient facilement sommaire. Cette méthode se révèle encore plus précaire si l'A. se propose de prendre simultanément un point de vue critique sur la philosophie qu'il expose. Personne évidemment ne conteste la licéité de la critique, Berdiaeff le tout dernier, mais on à intérêt à séparer le plus nettement possible les deux temps de la démarche. Nous mettrions en doute l'interprétation que l'A. donne de l'*Ungrund* chez Berdiaeff. Rien ne nous permet de substantifier l'intuition berdiaévienne de la liberté, dont l'*Ungrund* est certes l'expression la moins défaillante, mais selon Berdiaeff lui-même, hypothétique. La bibliographie dépasse tout ce qu'on nous avait donné jusqu'ici et s'avère précieuse. Mais pourquoi toutes ces fautes et inexactitudes dans les titres français ?

M. v. P.

Pierre Smulders S. J. — La vision de Teilhard de Chardin. Essai de réflexion théologique. Introduction de Christian d'Armagnac S. J. Traduction et adaptation d'après la troisième édition néerlandaise par Augustin Kerkvoorde, O. S. B. et Christian d'Armagnac S. J. Paris, Desclée De Brouwer, 1964 ; in-8, 275 p.

Pierre Teilhard de Chardin — Lettres à Léontine Zanta. Paris, Desclée De Brouwer, 1965 ; in-8, 139 p.

La littérature, déjà volumineuse, sur le P. Teilhard de Chardin s'enrichit d'un ouvrage écrit par un théologien, professeur de dogmatique. Comme le souligne le P. d'Armagnac dans l'introduction, ce livre ne peut être comparé comme niveau d'appronfondissemet qu'à ceux de Georges Crespy et du P. Henri de Lubac, (qui vient de nous donner encore

(Toulouse, Prière et Vie, 1966, 112 p.) un petit livre savoureux : *Teilhard, missionnaire et apologiste*). L'A. a choisi un nombre restreint des questions importantes dans la pensée de Teilhard et dans la recherche théologique actuelle et, prenant Teilhard comme témoin de son époque, les traite pour elles-mêmes. Il ne s'adresse pas uniquement aux théologiens et donne un exposé abordable au lecteur laïque, exposé clair, profond et subtil, des questions suivantes : le sens théologique des premières pages de la Genèse, la nature de l'âme et du corps, l'espérance de l'humanité, le péché originel et le monogénisme, la spiritualité de Teilhard, le rôle cosmique du Christ et de l'Eucharistie. En présence des appréciations divergentes de l'œuvre de Teilhard, l'A. en cherche une aussi objective et sereine que possible. Il ne commente pas la valeur scientifique des vues évolutionnistes de Teilhard, mais en ce qui concerne les multiples problèmes que ces vues posent aux théologiens, il considère qu'il serait encore prématuré de les résoudre. Par ailleurs, il n'hésite pas à constater que « la théologie implicitement contenue dans la vision spirituelle de Teilhard est à la fois authentiquement moderne et traditionnelle dans le bon sens du mot ».

L'introduction des *Lettres à Léontine Zanta* comporte deux exposés : M. Robert Garric trace la silhouette de Mlle Zanta, intellectuelle française de marque, bien placée pour comprendre les préoccupations du P. Teilhard et suivre sa direction spirituelle ; le P. Henri de Lubac rappelle les péripéties de la carrière scientifique de son eminent confrère et évoque quelques traits de sa physionomie. On parcourra ces lignes écrites entre 1923 et 1939, tenant compte d'une observation de Teilhard selon laquelle les lettres ne transmettent souvent que l'impression du moment et d'une partie seulement de l'âme à ce seul moment. Néanmoins, les textes que nous avons sous les yeux semblent révéler les véritables constantes de l'âme de l'auteur du *Milieu divin* et du *Phénomène humain*. Ils seront donc lus avec intérêt et attention par tous ceux qui étudient ses nombreux écrits.

H. C.

Eranos Jabrbuch 1960 (Band XXIX). Mensch und Gestaltung. Zürich, Rhein-Verlag ; in 8, 378 pp. 1961.

Eranos Jahrbuch 1961 (Band XXX). Der Mensch im Spannungsfeld der Ordnungen. Ibid., in-8, 463 pp. 1962.

Il est devenu presque de tradition que notre revue signale à ses lecteurs les *Eranos-Jahrbücher*. L'intérêt exceptionnel de ces publications n'est donc plus à souligner ici. Elles sont le compte rendu, sans doute imparfait, d'une expérience humaine et spirituelle, de patientes recherches individuelles et collectives, qui s'orientent le plus volontiers vers l'homme : l'homme d'aujourd'hui et de toujours en quête de son âme et de sa destinée authentique dans les bouleversements de son être psychique et de son univers physique. Les deux volumes présents n'y font pas exception et veulent cerner l'homme, ordonnateur et créateur de formes (t. XXIX-1960) et l'homme se situant lui-même à l'intérieur des différents champs de la totalité (t. XXX-1961). La psychologie analytique, la théosophie la mythologie, la théologie mystique juive, l'histoire de l'art, la philosophie, la musicologie et la zoologie mettent tout à tour en lumière

les divers aspects de ces réalités. Le volume de 1961 contient en outre un très intéressant exposé de M. Adolf Portmann, où il retrace les lignes de force des trente années de silencieuse recherche et de large rayonnement des *Eranos Tagungen.*

M. v. P.

Jean Orcibal. — Le Cardinal de Bérulle. Évolution d'une spiritualité. Paris, Éd. du Cerf, 1965 ; in-8, 159 p.

Cet ouvrage d'un grand spécialiste du sujet est une précieuse contribution à l'étude du grand siècle français et de la place qu'y occupe le card. de Bérulle. Les travaux antérieurs de Bremond, de Cochois et de Dupuy témoignent de l'intérêt croissant, au cours des dernières dizaines d'années, envers la spiritualité bérulienne. « Spiritualité qu'on peut dire plus actuelle que jamais — écrivait récemment le P. Bouyer — s'il est vrai que l'actuel n'est pas le tout-cuit qu'on a à satiété, mais précisément ce qu'il nous fait le plus défaut, alors qu'on en aurait le plus grand besoin ». C'est à la lumière de cette constatation qu'on appréciera la présente étude. Fruit d'une grande érudition, elle analyse le très riche patrimoine spirituel du cardinal, en examine les sources et suit l'évolution de sa pensée qui reflète les problèmes préoccupant la théologie chrétienne dès ses origines. — Il y a lieu d'espérer que cette « enquête », comme s'exprime modestement M. Orcibal, incite de nouvelles recherches sur l'œuvre de l'auteur des *Grandeurs de Jésus.*

H. C.

R. L. Storey. — Thomas Langley and the Bishopric of Durham 1406-1437. Londres, S. P. C. K., 1961 ; in-8, 280 p. 50/–

La petite ville de Durham avec son imposante cathédrale évoque toujours le souvenir d'un grand passé. Cet évêché fut au temps de Thomas Langley l'objet de la franchise la plus étendue en Angleterre et l'évêque tenait fermement à ses immunités et prérogatives. Mais Langley était également fidèle serviteur de la Couronne, travaillant pour quatre générations des Lancaster, successivement comme secrétaire, conseiller, diplomate, chancelier du Royaume. Ce livre est une intéressante contribution à l'histoire de l'Angleterre à la veille de la guerre des deux Roses et donne toutes sortes de détails sur l'administration de l'évêché et du palatinat de Durham. Sur ce fond, ressort la personnalité du Prince de l'Église inlassable dans ses multiples activités.

H. C.

C. J. Stranks. — Anglican Devotion. Studies in the Spiritual Life of the Church of England between the Reformation and the Oxford Movement. Londres, S C M Press, 1961 ; in-8, 290 p., 30/–

L'A., archidiacre d'Auckland, qui s'est fait connaître par son étude sur Jérémie Taylor, donne, en dix chapitres, un exposé très consciencieux des livres ayant alimenté la piété anglicane au cours des trois siècles. Nous sommes introduits en matière par un aperçu sur la Réforme et la religiou

personnelle qui est suivi de l'analyse du livre de prière *The practice of piety*, attribué à l'évêque Bayly, des célèbres *Holy Living et Holy Dying* de Jeremy Taylor, des *Centuries of Meditations* de Thomas Trahern et de *Whole Duty of Man*, dont l'auteur n'a jamais pu être identifié. Tous ces livres datent du XVIIe siècle. On trouve ensuite l'examen des pratiques de piété basées sur le *Book of Common Prayer*, qui est devenu le symbole de l'Église d'Angleterre après avoir été supprimé par les Puritains de 1645 à 1660. L'étude continue par les contributions du XVIIIe siècle — *A serious call to a devout and holy life* par William Law et *A practical View* par William Wilbeforce — et du XIXe — *The Christian Year* par John Keble (140 éditions entre 1827 et 1873). Le dernier chapitre, *Some Characteristics of Anglican Devotion*, devrait être lu par chacun qui s'intéresse à l'histoire de la spiritualité chrétienne en général. Il résume remarquablement la doctrine commune à tous les auteurs en question et présente l'idéal moral de l'anglicanisme tel qu'il subsistait jusqu'au début du dernier siècle. L'*aggiornamento* opéré par le Mouvement d'Oxford, tout en apportant de nouvelles valeurs spirituelles et morales, a nécessairement fait passer à l'ombre les anciens maîtres.

H. C.

Essays on the Scottish Reformation, 1513-1625, Ed. par David McRoberts. Glasgow, Burns, 1962 ; in-8, 496 p., 70 /–

Cette série de contributions scientifiques a paru dans la revue écossaise *Innes Review* et a été ensuite publiée dans ce recueil très soigné, et magnifiquement illustré. Ces travaux, de grand intérêt, dus à des protestants et à des catholiques, concernent la Réforme en Écosse dont on a célébré le quatrième centenaire. J. H. Burns dans *The Political Bachground of the Reformation* reprend les principaux facteurs politiques de l'histoire de l'Écosse entre 1513 et 1625, en suggérant leur répercussion sur les événements proprement religieux. M. Mahoney, *The Scottish Hierarchy*, 1513-1565, montre en détail comment la situation assez lamentable de la hiérarchie, surtout au point de vue moral, est due avant tout au mode de nomination : « Si le rôle de la hiérarchie au long de la révolution ne peut être considéré comme glorieux, l'explication doit en être cherchée dans les décisions de la Couronne. Durant une période de trente ans avant la Réforme, il y eut abus délibéré et persistant du droit de nomination dont la composition de la hiérarchie en 1560 fournit un sombre témoignage ». D. Mc Kay, *Parish Life in Scotland*, 1500-1560, fait revivre de façon attachante cette vie paroissiale en nombre de détails concrets. Il se fonde sur des sources inexploitées de caractère légal (protocoles, registres etc.) qu'il avait été amené à étudier. G. Donaldson, *The parish Clergy and the Reformation* estime qu'au moins un quart du clergé paroissial se conforma à la Réforme, mais que les moines ne représentent pas un élément notable dans les rangs du nouveau ministère. A Ross, *Some Notes on the Religious Orders* s'étend surtout sur les *Friars* et les Cisterciens. La corruption curiale, l'exploitation royale, la rapacité de la noblesse, et les guerres continuelles expliquent pour une bonne part, avec la commende ignorée en Angleterre, la décadence de maisons religieuses trop nombreuses pour réunir d'importants contingents. Sur ce dernier point, l'historien

cistercien J. O'DEA donne de précieuses statistiques. M. TAYLOR, *The Conflicting Doctrines of the Scottish Reformation*, expose l'évolution des doctrines protestantes par périodes, depuis 1525 : luthérienne jusque vers 1546, puis zwinglienne et calviniste (séjour de Knox à Genève de 1554 à 1559) et les réactions catholiques (cfr catéchisme d'Hamilton de 1552, notoirement insuffisant). Signalons encore parmi les autres contributions: John DURKAN, *The Cultural Background*, avec en appendice un elenchus des étudiants écossais à l'étranger, notamment à Louvain. Thomas WINNING, *Church Councils in sixteenth-Century Scotland* ; W. J. ANDERSON, *Some Documents of the Scottish Reformation* (*Two Penny Faith*, Bref papal de 1558, etc. Fragment de droit canon *Pater Noster* du catéchisme d'Hamilton avec reproductions photographiques).

H. M.

Norman Sykes. — From Sheldon to Secker. Aspects of English Church History, 1660-1768 Londres, Cambridge University Press, 1959 ; in-8, 238 p. 35 /-

L'A. a réuni ici un ensemble de conférences données à la fin de sa vie, sur sa période de prédilection. La majeure partie a pour thème ce qu'il juge une série d'occasions manquées de la part de l'Église d'Angleterre pour se réformer et être à la hauteur des événements. La difficile reconstruction après le *Commonwealth*, sur laquelle le prof. S. nous donne maint détail, aurait été paralysée par un défaut de remaniement de la machine administrative, juridique et financière. Un phénomène particulièrement nocif a été la rivalité entre le Parlement et les Convocations, lesquelles demeurèrent inactives et cessèrent de se réunir après 1717. Dans un troisième chapitre, l'A. scrute la question assez complexe des hésitations entre la tolérance de tous les non-conformistes d'une part, et les essais laborieux de ralliement des presbytériens qu'appuyèrent Sancroft et le Parti *High Church*, efforts que la défection de l'archevêque et des *Non-Jurors* réduisit paradoxalement à rien, au bénéfice d'une exclusive tolérance de compromis. Ce sont les normes doctrinales, sujet qui attirait aussi l'attention de N. S. (cfr *Irénikon*, 1962, p. 144), qui font l'objet des deux chapitres ultérieurs. D'abord un bilan utile, mais sans grande originalité, des splendides études patristiques suscitées dans l'anglicanisme de cette époque par la controverse et qui devaient rapprocher les *scholars* des deux bords, au moins du côté gallican. Puis, en fonction du rejet de cette antiquité, l'évolution du latitudinarisme, à partir de la spiritualité des *Cambridge Platonists* jusqu'aux platitudes de Tillotson, au déisme encore conservateur de Locke, à l'unitarisme de Clarke et Hoadley, enfin au naturalisme ambiant. Le dernier chapitre *Quieta non movenda* reprenant le fil interrompu analyse les forces d'inertie paralysant l'Institution à la fin de la période envisagée. P. 144 : *au*, lire *et du* ; p. 118 : *s'arrêtaient*, lire *s'aheurtaient*.

H. M.

Horton Davies. — Worship and Theology in England . From Watts and Wesley to Maurice (1690-1850), Princeton, University Press, 1961 ; in-8, 356 p.

M. H. D., professeur à Princeton, auquel on doit une étude sur le culte des puritains anglais : *The Worship of the English Puritans* (Cfr *Irénikon*, 1951, p. 134) poursuit ses recherches par le premier volume d'une série consacrée au culte et à la théologie anglaise depuis la Réforme. Celui-ci va de la fin du XVII[e] au milieu du XIX[e] siècle. Ouvrage visant à une grande objectivité, riche de matière, un peu complexe, au style plein de surprises, surtout en matière de métaphores. L'A. est sévère pour la première période (1690-1740), dominée par le rationalisme moralisant, et cela aussi bien chez les anglicans que chez les non-conformistes. Il note au passage que la réception du sacrement apparaissait moins fréquente chez les anglicans que chez les presbytériens et les Indépendants, dont il décrit le type liturgique en se fondant sur la communauté de I. Waats, le premier hymnologue (p. 101-103). Les *General Baptists* se rapprochaient du culte radical des Quakers, tandis que les *Particulars* rejoignaient presbytériens et Indépendants. La seconde partie, traitant de la prédominance évangélique (1740-1833), est écrite *con amore* et est relative au méthodisme et au Réveil évangélique anglican. Savoureux sont les deux portraits contrastés de J. Wesley et de Whitefield : leurs techniques oratoires sont présentées en introduction à l'œuvre liturgique de Wesley, dont l'A. dégage les trois composantes (anglicane, puritaine, morave). Malgré leur maître, la plupart des Wesleyens abandonnèrent le *Prayer Book* dès 1797. Les évangéliques anglicans au contraire se signalèrent par leur fidélité sur ce point, mais d'eux date l'hymnologie proprement anglicane (évangélique et subjective), à la suite des Wesley. C'est dans leurs « prières en famille » qu'ils puisèrent le secret de leur action sur la société de leur siècle. L'A. rappelle aussi comment ils furent les pionniers de la restauration de la sainte communion. Dans la troisième partie sur le Mouvement d'Oxford et F. D. Maurice (1833-1850), le Mouvement est présenté comme complémentaire (et très positivement) de l'Évangélisme. Ce sont les controverses (cfr ritualisme) qui auraient conduit aux oppositions. D. H., congrégationaliste lui-même, souligne la contribution de chacune des deux ailes anglicanes : c'est dire que Maurice, à la fois très attaché au *Prayer Book* et au-dessus des partis et pour lequel l'A. partage l'enthousiasme de ses récents commentateurs, est mis à contribution dans les dernières pages. En guise d'actualité : Le principe de l'exclusion de certains psaumes, jugés impropres à la célébration de l'office communautaire, remonte à la tradition puritaine et non conformiste (p. 33).

H. M.

S. C. Carpenter. — Church and People 1789-1889. A History of the Church of England from William Wilberforce to « Lux Mundi ». In three parts. Londres, S. P. C. K., 1959 ; 3 vol. in-8, 174, 195, 220 p. Chaque vol. 5/–

L'A. dont la vie fut partagée successivement entre la carrière académique à Cambridge, les fonctions d'aumônier du roi Georges V et le ministère dans l'Église d'Angleterre, donne ici un récit captivant de la vie de cette Église pendant le siècle s'écoulant entre la Révolution française et la publication, par un groupe d'anglicans d'Oxford, d'une série d'études religieuses destinées à mettre la foi en rapport avec les problèmes de

l'époque et connues sous le nom de « Lux Mundi ». Cette édition, qui se lit très facilement, est précieuse pour quiconque désire compléter sa culture générale ; tout étudiant en ecclésiologie y lira attentivement de nombreuses références à l'idée de la catholicité de la Sainte Église du Christ dont l'Église d'Angleterre fait partie, idée qu'on retrouve chez plusieurs représentants éminents de la Communion anglicane.

H. C.

Margaret Cropper. — Shining Lights. Six Anglican saints of the 19th century. Londres, Darton, Longmans, Todd, 1963 ; in-8, 192 p. 25 /–

Le présent ouvrage fait suite aux deux précédents de l'A. sur les « saints » anglicans aux XVIIe et XVIIIe siècles (*Flame touches Flame* et *Sparks among the Stubble*). Il contient des aperçus biographiques des six personnes les plus représentatives de l'anglicanisme au siècle dernier, cette période de bouleversements se reflétant dans la vie des Églises et de leurs membres. L'A. est consciente de la difficulté d'attribuer à ce siècle des hommes qui nous sont presque contemporains, mais elle rappelle que les idées motrices de leurs actions sont bien celles du XIXe s. Ainsi le nom de Lord Shaftesbury reste lié à la lutte pour les droits de l'homme face à la révolution industrielle. John Coleridge Patteson incarne l'esprit missionnaire et Mère Cécile de Grahamstown les vertus de la vie religieuse de l'époque ; l'évêque Edward King exerça sur l'ordre sacerdotal une influence dont ce dernier avait alors grand besoin ; Christina Rosetti a fait un vrai apostolat par ses poèmes religieux, et Mary Brown fut par son exemple un appel vivant aux femmes pour le service des malheureux. Tout lecteur imbu de l'idée œcuménique sera reconnaissant à l'A. pour ces belles pages, illustrant la réalisation de l'idéal évangélique dans la vie de l'Église anglicane.

H. C.

Lord Elton. — Edward King and our Times. Londres, Geofffrey Bles, 1958 ; in-8, 143 p., 4 tabl. 12 /6

L'A. dont le grand père, pasteur, fut lié à E. King, est bien placé pour publier ce livre sur l'évêque de Lincoln, personnage des plus populaires et vénérés pour la sainteté de sa vie dans l'Église d'Angleterre depuis la Réforme. Il ne s'agit pas d'une vraie biographie, mais plutôt d'une « enquête sur la sainteté ». N'étant pas théologien, l'A. pense que son texte sera plus accessible à des laïques. En fait il sera lu avec intérêt par quiconque désire pénétrer la vie quotidienne de l'anglicanisme au siècle passé, sa conception de la sainteté, son souci de la correction liturgique, conditions de travail paroissial. C'est sur ce fond que surgit la silhouette lumineuse du grand chrétien, spirituel et savant, simple et modeste, humble et charitable. L'Église catholique — affirme l'A. — cherche pour la canonisation des preuves des miracles posthumes. Mais, en ce qui concerne King, toute sa vie fut un miracle de la vie dans l'Esprit, miracle de la grâce.

H. C.

A. G. Lough. — The Influence of John Mason Neale. Londres, S. P. C. K., 1962 ; in-8, 182 p., 27/6

Quiconque désire approfondir l'histoire de l'Église d'Angleterre au XIXe siècle lira avec profit ce livre qui présente la personne et l'activité d'un de ses meilleurs prêtres. Neale s'interessa dès sa première jeunesse, à l'architecture et à la construction des églises et, en 1839, il fonda la *Cambridge Camden Society* dont le but était l'étude de l'architecture ecclésiastique et des antiquités, ainsi que la restauration des églises ruinées. L'action de cette société s'étendit à l'Empire entier. Une autre œuvre importante de Neale fut la constitution de la *Society of St Margaret*, congrégation monastique féminine, dont les membres soignent les pauvres à domicile. A ce propos, l'A. donne un aperçu des idées de Neale sur le monachisme, et de son travail en vue du rétablissement de ce dernier dans l'Église d'Angleterre. Celle-ci lui est également redevable de très belles hymnes qu'il a composées, aidé de sa solide théologie, de ses réels talents poétiques et de son expérience liturgique. Il fut enfin œcuméniste avant la lettre : son intérêt envers l'Église de l'Orient s'exprima par son *History of the Holy Eastern Church*. L'intéressant ouvrage de M. Lough est utilement complété par une bibliographie succincte et une impressionnante liste d'écrits de Neale couvrant quarante trois ans de sa vie.

H. C.

Vicars Bell. — Steep Ways and Narrow. A Layman's Autobiography. Londres, Faber and Faber, 1963, in-8, 106 p. 8/6

Dans *The Dodo* l'A. décrivit son enfance et sa jeunesse, qu'il a passée dirigeant une école de village. Élevé dans l'Église presbytérienne et devenu par la suite anglican, il retrace, dans le présent opuscule, le processus intérieur qui l'a conduit à ses opinions actuelles, Très sincère, évitant des considérations purement théologiques, imbu de simplicité et de charité, cet exposé est un hommage objectif rendu aux conceptions anglicanes.

H. C.

Stephen Allott. — Quaker Pioneers. Introd. de Joyce Blake. Londres, Bannisdale Press, 1963 ; in-8, 127 p.

Le petit livre de M. A. est écrit pour les jeunes Quakers, mais il peut être lu avec profit par tous. Les Quakers ou « Société des Amis » ne sont pas nombreux, à peine 200.000 dans le monde, dont environ 20.000 en Grande-Bretagne. Fondée au XVIIe siècle par George Fox en réaction contre la multitude des sectes protestantes perpétuellement en conflit, la Société des Amis admet uniquement la Bible, interprétée par chaque croyant guidé par sa propre lumière intérieure. Selon cette doctrine mystique et spirituellement très élevée, la foi chrétienne doit se manifester dans la vie par des œuvres appropriées, sans lesquelles elle n'est pas une vraie foi. Le livre présente 12 biographies de Quakers héros ou saints, qui luttèrent pour la tolérance religieuse, l'amélioration de la vie des ouvriers, la réforme des prisons et des hôpitaux, la paix entre les nations.

S. B.

Leopold Willaert S. J. — Après le Concile de Trente. La Restauration catholique, 1563-1648. (A. Fliche et V. Martin, Histoire de l'Eglise, t. 18/1). Paris, Bloud et Gay 1960 ; in-8, 492 p.

Ce tome 18 de la collection a été rédigé par un spécialiste vibrant à l'unisson de la période posttridentine, durant laquelle vit le jour et se développa la Compagnie de Jésus. « Peut-on imaginer sans horreur, nous dit le P. W., le tragique appauvrissement de l'Église et de l'humanité, de leur patrimoine spirituel et moral, si le siècle posttridentin n'avait pas eu lieu ? » (p. 30). Cette contribution sort quelque peu des cadres de Fliche et Martin. L'A. y réduit considérablement la section événementielle et institutionnelle, au bénéfice de l'histoire des idées et des courants nouveaux, non sans un certain déséquilibre ; d'autre part il sacrifie un peu son texte au profit de notes biographiques et surtout bibliographiques qui l'enserrent de toute part et qui eussent mérité une révision attentive. Dans la première partie, seuls les ordres et groupements religieux font l'objet de développements plus amples. La seconde partie prend l'allure d'un vaste traité d'histoire des doctrines, lequel devait se poursuivre sur un tome II, que la mort du vénérable vieillard empêcha de paraître, mais dont il nous a offert le plan détaillé (p. 489-491). C'est dans ce cadre qu'ont paru des exposés sur le renouvellement de la théologie à cette époque et les problèmes d'une ecclésiologie apologétique et hiérarchique (notes de l'Église, autorité romaine, anti-romanisme : cfr gallicanisme, relation Église-État). Les jugements sont d'un esprit alerte, mais point novateur. La meilleure section, excellente, nous paraît celle qui traite des universités à cette époque. En matière œcuménique, nous voudrions relever cette phrase : « A un point de vue, l'Europe du XVII[e] siècle ressemble curieusement à celle du V[e] siècle. L'empire de Rome se limitait alors au Rhin et au Danube. Or si l'on pointe sur la carte les universités qui forment au Nord le boulevard de l'Église de Rome, on note sur le Rhin inférieur — ou tout proche — Louvain [...] ; Trèves ; dans la région rhénane moyenne ou supérieure, Pont à Mousson [...], Fribourg en Suisse ; sur la ligne du Danube, Dillingen [...], Vienne. De cette ligne à peine incurvée partira la reconquête romaine d'une partie de l'Allemagne. En face la ligne opposée des universités protestantes ; Leyde [...], Kônigsberg ». (p. 204-205). H. M.

Maria Moser-Philtsou. — Lehrbuch der neugriechischen Volkssprache. 2[e] éd. Munich, Max Hueber 1962 ; in-8 ; XXII-592 p.

Irénikon, XXXIII (1960), p. 419 a déjà dit les mérites du précieux manuel de M[me] Ph. La 2[e] éd. reproduit la 1[re] avec quelques changements dont voici l'essentiel : les longues listes verbales avec exemples des leçons 8, 14, 15, 16, 19, 20 et 21 ont été groupées en un « Grammatischer Anhang » de 100 p. L'index en fin de volume a été retravaillé quant à la pagination, et le tableau systématique des théories grammaticales a été remanié en fonction de la dispersion des matières dans les différentes leçons et dans l'appendice.

T. H.

Joseph Nasrallah. — Catalogue des manuscrits du Liban. I. Bibl. des Missionnaires de Saint-Paul (Harissa), Bibl. du Séminaire de l'Annonciation ('Ain-Traz) ; II. Bibl. des Miss. libanais de Dair Al-Kreim, Bibl. de Dair Mar 'Abda Harharaya, Bibl. des Moines lib. de Dair Al-Banat ; III. Autres bibliothèques. Harissa, Imprimerie St. Paul 1958, 1963, Beyrouth, 1961 ; in-8, 240 + 292 + VIII — 342 p.

Que le lecteur ne s'y trompe pas, le Liban n'est plus la mine des Mss syriaques et arabes d'où les Assemani, Naironi et A. Scandar ont enrichi les bibliothèques d'Europe et surtout celle du Vatican, jusqu'à la fondation au siècle passé des deux universités à Beyrouth. Ce furent elles qui alors endiguèrent et canalisèrent la fuite des Mss pour former les deux fonds les plus riches du Liban. Ainsi que 27 autres bibliothèques ecclésiastiques ou privées, elles ont déjà été cataloguées. L'A., chargé de mission de 1943 à 1949 par l'Institut français de Damas, a parcouru le pays visitant 33 bibliothèques monastiques et 18 bibliothèques privées ou ecclésiastiques dont il a analysé les *Mss melchites*. Cette restriction est d'importance, car elle exclut par exemple, le fonds arménien de Bzommār ainsi que 96 cod. de Dair as-Suwair. L'A. s'excuse d'emblée d'avoir dû parfois hâter ses descriptions, faute de temps, au moins trouvera-t-on toujours la description matérielle du codex et l'indication générale du contenu. Les colophons sont souvent cités intégralement. Enfin, de riches *index* arabes des auteurs et traducteurs, des ouvrages et des copistes facilitent la consultation de ce catalogue dont un 4e volume est en préparation.

T. H.

II. — HISTOIRE

P. Duthilleul. — L'évangélisation des Slaves. Cyrille et Méthode. (Bibliothèque de Théologie. Série IV. Histoire de la Théologie, vol. 5). Tournai, Desclée, 1963 ; in-8, 201 p.

Vu son importance historique, l'œuvre des apôtres des Slaves a fait l'objet d'études détaillées surtout chez les savants des nations intéressées. Le travail présent fournit un exposé critique de leurs conclusions à partir d'une évaluation objective des sources (documents et légendes hagiographiques). De fait, l' A. a réussi à composer une biographie très intéressante des deux saints ; il l'a placée dans le milieu historique du IXe siècle et dans le cadre local autant qu'il se laisse reconstituer. On suit ainsi les deux frères de Salonique (« tous les Thessaloniciens parlent bien le slave » nous dit une des *Vies*), au Mont Olympe, centre monastique de Bithynie, à Constantinople (aux études), en mission chez les Arabes et les Khazars, à Cherson (avec l'intermezzo des reliques de saint Clément de Rome) jusqu'à l'évangélisation des Slaves. L'état du christianisme chez les Slovènes, les Croates, les Serbes et les Bulgares avant l'arrivée des saints est examiné préalablement. Viennent ensuite toutes les péripéties de leur mission en Moravie et en Pannonie jusqu'à l'expulsion de leurs disciples qui décidera de l'orientation décisive de l'Église de Bulgarie après l'établissement de ces derniers à Ohrid. C'est surtout comme maîtres et instructeurs du culte (traducteurs des textes liturgiques) qu'ils avaient été

demandés par le roi Rostislav de Moravie et qu'ils ont été vénérés par les peuples slaves. Les difficultés avec un clergé latin infecté de l'hérésie du trilinguisme, les rapports des deux saints avec l'Église de Rome, la mort de Cyrille, l'activité de Méthode en Pannonie et en Moravie et son travail de traduction et celui de ses disciples sont examinés ensuite. L'A. met bien en relief le degré d'incompréhension rencontré chez le clergé latin sur le territoire desquels les saints ont travaillé. Comme nous l'avons déjà remarqué dans *Osterreichische Osthefte* 6 (1964) p. 523, à propos de Zd. R. Dittrich *Christianity in Great-Moravia* (Groningen, 1962, livre que l'A. n'a plus pu consulter), l'expression *archiereī* de la Vita Constantini, 15, ne doit pas être traduite par *archiprêtres*, mais par *évêques* (p. 112).

I. D.

Fontes Graeci Historiae Bulgaricae. Vol III-V. (Fontes Historiae Bulgaricae, VI, VIII et IX). Sofia, Académie Bulgare des Sciences, Institut historique, 1960, 1961 et 1964 ; in-4, 329, 358 et 355 p.

Fontes Turcici Historiae Bulgaricae. Vol. I et II. (Fontes Historiae Bulgaricae, IV et V). Ib. 1959 et 1960 ; in-4, 156 et 866 p.

Fontes Turcici Historiae Bulgaricae. Series XV-XVI. Vol. I. (Fontes Historiae Bulgaricae, X). Ib., 1964 ; in-8, 354 p.

N. Trajkov. — Bratja Miladinovi. Prepiska. Ibid. 1964 ; in-8, p. 275.

Les trois volumes des sources grecques de l'histoire bulgare nous mettent en présence de textes byzantins de caractère historiographique, hagiographique, épistolaire, administratif et militaire. Ils s'échelonnent du début du VIIe siècle (à partir de Jean Moschos) jusqu'au début du IXe (vol. III), jusqu'à la fin du premier quart du Xe, période où le règne bulgare a connu sa plus grande extension (vol. IV) et tout le long du Xe siècle après l'acceptation définitive du christianisme (vol. V). Les éditeurs et rédacteurs en ont été G. Cankova-Petkova, Ivan Dujčev, L. Jončev, V. Tăpkova-Zaimova, P. Tivčev, et pour le dernier volume aussi M. Voĭnov. En tout, on y trouve 24, 27 et 34 textes ou auteurs différents qui nous apprennent quelque chose sur la vie du peuple bulgare. Le fait qu'il a été, comme voisin immédiat, en rapport ou en lutte continuelle avec l'empire byzantin a influencé pour beaucoup de siècles l'opinion que les byzantins se sont faite de lui. Déjà pour l'empereur Constantin Porphyrogenète, le tsar chrétien Syméon était « atheotatos ». Parmi ces sources, les Vies et Miracles des saints prennent une place importante. Ainsi les *Miracles de S. Démétrius* occupent les pp. 89-168 du volume III. On se réjouit aussi d'y rencontrer plusieurs textes d'accès difficile, p. ex. Le *Discours sur la paix avec les Bulgares* publié naguère par F. I. Uspenskij, texte assez énigmatique et rempli d'allusions classiques et scripturaires. La *Vie de S. Évariste* témoigne de l'existence d'une vie monastique chez les Bulgares vers 850. Tous les textes sont précédés d'une courte introduction et accompagnés d'une traduction bulgare et d'abondantes notes explicatives. Au vol. IV, p. 169, n° 52 le mot *phantasia* (suite nombreuse) ne semble pas avoir été compris (« vid »). Un renvoi aux numéros de la *Bibliographia hagiographica graeca* du R. P. Halkin, des *Regestes* du R. P. Grumel et des *Regesten* du Prof. Dölger aurait été bienvenu

pour les Vies des saints, les lettres des patriarches et des empereurs de Byzance. Nicolas Cabasilas (t. III, p. 88) ne fut jamais archevêque.

Les documents turcs publiés en traduction bulgare dans les trois volumes présentés ici nous ramènent à deux époques bien différentes de l'occupation turque de la Bulgarie. Les deux premiers volumes ont comme deuxième titre : 1° *La législation agraire turque et les actes administratifs pour l'enregistrement foncier et fiscal dans le vilayet du Danube de* 1858 *à* 1877. (*Recueil de lois, règlements, ordonnances, instructions et matériaux*). 2° *Documents turcs de l'arrondissement de Dobrič d'après les registres de la population, les propriétés agraires, les propriétés couvertes et les impôts et d'après les obligations des propriétaires ruraux envers la caisse agraire de l'arrondissement*, 1868-1877. Ils furent édités sous la rédaction du professeur Chr. Gandev et de M. Gălăb Gălăbov ; la traduction bulgare est l'œuvre d'une dizaine de collaborateurs. Le dernier volume dû aux soins de Bistra A. Cvetkova et Vera P. Mutafčieva et où sous l'indication « Series XV-XVI » il faut entendre « des XVe et XVIe siècles », comprend le texte original et la traduction d'une partie des plus anciens documents turcs originaux conservés dans les archives bulgares. Ce sont surtout des fragments des registres des *doganci* (fauconniers) de la Thrace du Sud-Ouest et de Roumélie, chargés de livrer des faucons et des éperviers à la cour des sultans. Tous les documents datent du XVe siècle : ils sont pourvus d'un commentaire assez détaillé.

L'édition de la correspondance des frères Dimităr et Konstantin Miladinov, deux protagonistes de la renaissance bulgare, emprisonnés en 1861 comme agents de la Russie et morts au début de 1862 en prison à Istanbul fut préparée par feu Nikola Trajkov et son fils Veselin. Elle comprend 49 lettres de Dimităr (1846-1861), 12 lettres de son frère (1856-1861), 4 lettres des épitropes de l'église bulgare à Istanbul (1860), et 43 lettres relatives à l'arrestation des deux frères (interventions de leurs amis et des agents diplomatiques russes, anglais et autrichiens). Presque toutes les lettres de Dimităr sont rédigées en grec ; il avoua qu'il ne savait pas bien écrire dans sa langue maternelle, dont l'enseignement avait à peine commencé dans la région de Struga où il fut né. La plus grande partie de sa correspondance n'a pas encore été retrouvée ; elle fut saisie lorsqu'il fut arrêté par les Turcs sur la dénonciation du métropolite grec Meletios de Prespa et Ochrid qui n'appréciait ni ses efforts pour arriver à une autonomie spirituelle ni ses rapports avec la Russie. Particulièrement intéressantes sont ses lettres adressées aux savants russes V. I. Grigorovič et P. I. Sevastijanov et aux moines du monastère bulgare Zographou de l'Athos. Notons aussi l'intervention de l'évêque Strossmayer de Djakovo en faveur de Konstantin Miladinov, qui avait séjourné six mois chez lui après ses études en Russie. Strossmayer avait fait imprimer à ses frais à Zagreb une collection de chansons populaires bulgares rassemblée par son protégé. Chaque lettre est suivie d'une traduction bulgare et de quelques notes historiques. Remarquons que la phrase « L'Internonciature s'est aussi intéressée en sa faveur » (p. 210 ; à lire ainsi d'après le fac-similé de p. 209) ne se rapporte pas à *Predstavitelstvoto na papata* (inexistant alors à Istanbul), mais au représentant diplomatique de l'Autriche qui avait le titre d'*Internuntius*, plusieurs fois mentionné dans les lettres. I. D.

Wilhelm de Vries. — Rom und die Patriarchate des Ostens. Avec la collaboration de Octavian Bârlea, Josef Gill et Michael Lacko (Coll. Orbis Academicus III/4. Fribourg) Ohrnich, Alber, 1963 ; in-8, VIII-452 p.

Ce livre n'est pas une histoire des unions d'Églises orientales avec Rome, mais l'histoire de l'attitude de Rome envers les particularités de l'Orient chrétien. La première partie donne le cadre historique pour cette enquête en présentant une vision d'ensemble des rapports entre Rome et l'Orient. Cela explique les lacunes qu'on pourrait relever dans l'exposé du premier millénaire (par ex. on y chercherait en vain la crise de Photius et Rome etc.) et dans le passage aux affirmations de nature théologique (par ex. à la p. 13 la *stillschweigende Zustimmung* du pape à l'autonomie coutumière des patriarches avant le schisme, qui « doit être postulée »). Dans cette première partie on trouve toutefois une étude approfondie de l'Union roumaine due à Bârlea ; malheureusement l'A. n'a pu trouver à temps les collaborateurs voulus pour chaque tranche de l'histoire difficile des unions, ce qui est surtout regrettable pour l'Union de Brest-Litovsk. Le concile de Florence par contre est traité par la plume compétente de P. J. Gill et l'union d'Užhorod et en Croatie est exposée par le P. M. Lacko. Il fallait publier ce livre pendant le Concile et il faut en être très reconnaissant à l'A., car son objectivité et sa vaste information lui a permis de donner, dans la deuxième partie une synthèse de l'attitude de Rome envers l'Orient qui n'a pas manqué de frapper les théologiens conciliaires et que l'on ne peut que conseiller à chaque chrétien soucieux du problème œcuménique. Les liturgies orientales (ch. I), la discipline (ch. II), l'autonomie patriarcale (ch. III), la foi de l'Orient (ch. IV), la latinisation spirituelle et intellectuelle (*geistig*) de l'Orient (ch. V), l'attitude de Rome envers les Églises séparées et leur hiérarchie (ch. VI) et la *communicatio in sacris* (ch. VII) : tels sont les points critiques où est examinée l'évolution de l'attitude de Rome envers l'Orient. La conclusion de cette histoire parfois si tragique est que la compréhension de Rome pour l'Orient s'est approfondie au cours des siècles, mais qu'une compréhension idéale est loin d'être atteinte. Le livre comprend une bibliographie et un index analytique très développé (18 p.).

A. D.

Hubert Jedin. — Histoire du Concile de Trente. T. I. La lutte pour le Concile. (Coll. Bibliothèque de Théologie), Tournai, Desclée, 1965 ; in-8, 536 p.

L'A., qui a jadis mis la main à la continuation des volumes tridentins de la Collection *Goerresiana* (Cfr *Irén.*, 1939, n. 507) et est actuellement le meilleur connaisseur de l'histoire de ce concile, avait publié l'édition originale allemande de ce 1[er] volume de son remarquable ouvrage en 1949 (2[e] éd. en 1951). Le T. II ne vit le jour que huit ans après (*Ibid.*, 1959, p. 401), et il ne nous a pas encore menés très loin : les volumes suivants sont avidement attendus. La traduction française, due à A. Liefooghe, du présent tome qui va de la dissolution du Concile de Bâle à l'ouverture du Concile de Trente est d'une remarquable pureté de langue, où les

chevilles habituelles dans ce genre de travaux n'apparaissent en aucune manière. Comme *Irénikon* l'avait noté déjà en son temps (*l. c.*) le pénible prélude du « drame sacré » que fut le grand concile était marqué par une « inconscience et une apathie presque générale », qui ont imposé à l'Église « l'immense malheur » d'un retard de vingt ans dans sa réforme. Si la douloureuse séparation du XVI[e] siècle aurait pu être évitée par plus de vigilance et moins d'égoïsme de la part des prélats qui ont fait ainsi traîner les choses, on ne peut cependant voir dans les tentatives pré-réformistes des hommes d'Église fidèles à Rome en ce temps-là « un courant puissant de vie nouvelle », comme les historiens catholiques l'ont souvent dit, mais la révélation d'une triste surdité de la part des gens au pouvoir. — On apprécie, devant cette histoire, la rapidité de la mise en œuvre de Vatican II, et la vigueur de ses décisions dont l'application paraît assurée. O. R.

François Bontinck. — La lutte autour de la liturgie chinoise au XVII[e] et XVIII[e] Siècles. (Publications de l'Université Lovanium de Léopoldville, 11). Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1962 ; in-8, XXXVI-547 p., carte.

Le P. Bontinck, scheutiste et professeur d'histoire ecclésiastique et de patrologie à la faculté de théologie de Lovanium a inauguré par un travail excellent les publications de cette faculté. Destiné d'abord aux missions de Chine, il s'était appliqué durant sept ans à l'étude de la langue et de la culture chinoises. Son œuvre intéressera aussi bien les historiens de l'Église, les missiologues et les missionnaires que les liturgistes et les orientalistes. Elle présente un exposé richement documenté et approfondi des tentatives avortées pour introduire le chinois littéraire dans la liturgie romaine. De fait, ce fut une lutte pathétique et tragique dont les conséquences ont été incommensurables. Pour les missionnaires jésuites, protagonistes du chinois, il s'agissait surtout d'obtenir un moyen jugé indispensable pour arriver assez rapidement à la formation d'un clergé chinois, dont le besoin était souvent urgent à cause de la situation précaire et du nombre réduit des missionnaires étrangers. A leurs yeux, ce n'était qu'une solution transitoire. Un bref de Paul V du 27 juin 1615 concéda 1° le port d'un couvre-chef pendant les offices divins, 2° la faculté de traduire la Sainte Écriture en chinois littéraire et, aux futurs prêtres chinois, celle de célébrer la messe et les sacrements et de réciter le bréviaire dans cette langue. Seul le premier point fut appliqué et même celui-ci fut abrogé par le concile national de Changhai en 1924. Les Chinois se trouvaient presque dans l'impossibilité physique d'apprendre et de prononcer convenablement le latin. Vint ensuite la bulle d'Alexandre VII du 9 septembre 1659 qui concéda aux Vicaires Apostoliques la faculté d'ordonner des prêtres qui pourraient lire le latin sans le comprendre. Pendant les années de leur exil (en Chine), des missionnaires publièrent à Pékin des versions du Missel Romain (1670, incomplète), du Bréviaire (1674) et du Rituel (1675). L'A. fait bien remarquer que les partisans de la liturgie chinoise se plaçaient dans une perspective totalement différente de celle des défenseurs actuels de la liturgie en langue nationale. Toutefois, même si l'on ne se place pas au point de vue de l' « aggiornamento » de

Vatican II, la lecture du livre et des nombreux documents inédits qui y sont publiés, laisse plutôt une impression pénible, à cause de la façon dont cette question fut traitée surtout par les instances supérieures. Que penser aujourd'hui de la concession du chinois littéraire, archaïque des classiques, déclarée « plus distante de la langue vulgaire que l'italien et le français du latin » ? Quand finalement un décret du Saint-Office du 12 avril 1949 permit le chinois littéraire pour certaines parties de la messe, la conquête communiste dispensa même de la peine de le promulger officiellement.

I. D.

Antonios-Aimilios Tachiaos. — *'Ο Παΐσιος Βελιτσκόφσκι* (1722-1794), *καὶ ἡ ἀσκητικοφιλολογικὴ σχολή του.* Thessalonique, 1964 ; in-8, 150 p. (Hetaireia Makedonikon Spoudon 73).

Lors de la parution d'une biographie roumaine du moine Païsie par le P. Četverikov, *Irénikon*, (1934, p. 561-572,) sous la plume de feu notre confrère Michel Schwarz, lui avait consacré une notice : *Un réformateur du monachisme orthodoxe au XVIIIe siècle, Païsios Veličkovskij*. L'A. du présent livre sur Païsie est chargé du cours de l'histoire des Églises slaves à l'université de Salonique. Il s'est basé surtout sur les sources et travaux russes. C'est la première étude qui est consacrée à Païsie en grec et qui s'occupe d'une manière systématique de son œuvre traductrice. Seul A. I. Jacimirskij, dans sa description des manuscrits slaves et russes des bibliothèques roumaines, à cause des nombreux manuscrits de Païsie conservés à Neamţ, s'en était occupé plus longuement. C'est après avoir été longtemps à la recherche d'un maître spirituel qu'il ne put trouver, que Païsie s'était attaché à la doctrine des anciens auteurs ascétiques, également pour pouvoir guider les autres moines et pour leur donner des guides spirituels de bon aloi. De ce souci est sortie toute une école de traductions slavonne et roumaine des Pères ascétiques. Ayant bien appris le grec pendant son séjour au Mont Athos, il fut capable de constater l'imperfection des anciennes traductions et d'organiser le travail de nouvelles traductions. Dans ce but il envoya même plusieurs de ses moines apprendre le grec à Bucarest. Toutefois il ne prévoyait pas l'impression de ces livres à l'usage des séculiers, pour qui ces œuvres n'avaient pas été écrites. Ce travail de traduction fut commencé à Dragomirna, et continué à Secu et à Neamţ. M. Tachiaos examine successivement la vie et l'œuvre de Païsie et ce que lui et son école ont fait pour la traduction de chaque Père ascétique en particulier, en ordre alphabétique, depuis S. Antoine jusqu'à Philothée le Sinaïte, ensuite il étudie la composition de la Philocalie slave et la décadence assez rapide de l'école de Païsie en Moldavie. Un troisième et dernier chapitre présente le monastère d'Optyna comme héritier de l'esprit de son école. Quelques remarques et additions peuvent être utiles. Par mégarde l'A. a combiné les *Acta sanctorum* des Bollandistes et les *Annales* de Baronius et mentionne les « (*Acta sanctorum*) du cardinal Baronius » (p. 27, note 1). L'affirmation que la Sainte Montagne n'a pas subi des transformations de sa vie monastique (p. 30) semble un peu étonnante. Depuis le début du jeûne de Noël jusqu'au samedi de Lazare Païsie enseignait au monastère de Neamţ alternativement, par la lecture des Pères, une soirée en slavon et l'autre soirée en moldave. Cet enseigne-

ment avait lieu pendant l'Apodeipnon, accompli alors par la partie des moines qui n'assistait pas à la leçon (p. 70). Le texte des 18 chapitres du typikon de Païsie pour Dragomirna se trouve en partie dans l'édition roumaine mentionnée plus haut (p. 259-269 et dans la deuxième édition de 1940/3, p. 179-188 (cfr *Irénikon*, 1954, p. 84, note 1 et le premier article du diacre Ivan, mentionné ci-dessous). Païsie aimait beaucoup le roumain et il était heureux que « la gloire de Dieu était célébrée dans cette langue bénie » (p. 24). Les Roumains n'ont jamais oublié Païsie. Nous nous permettons de signaler ici quelques études ou *Vies* qui lui sont consacrées et qui n'entraient sans doute pas dans le cadre de l'œuvre de M. Tachiaos: Ştefan Berechet, *Autobiografia stareţului Paisie Velicikovskii*. Iaşi, 1918, in-16, VII-27 p. Il(arion) V. Felea, *Paisie şi paisianismul*. Cluj, 1940, in-8, 51 p. = Retipărire din revista « Viaţa ilustrată », Cluj. Coll. « Cărţile vieţii ». Diacon Ioan Ivan, *Actualitatea « aşezămîntului » stareţului Paisie Velicicovschi*. Mitropolia Moldovei şi Sucevei, 33 (1957) 607-610. Id., *Paisie Velicicovschi*. Ib., 34 (1958) 131-133. Id., *O sută şaptezeci de ani de la moartea stareţului Paisie*. Ib., 40 (1964) 656-660. Preot Paul Mihail, *Stareţul Paisie de la Neamţ înoitorul monahismului*. Ib., 38 (1962) 409-417. Eugen Th. Procopan, *Paisie Velicicovschi* 1722-1794. *Schiţă istorică despre viaţa şi opera sa*. Revista societăţii istorico-arheologice bisericeşti din Chişinău, 23 (1933) 161-262. Gheorghe Racoveanu, *Viaţa şi nevoinţele fericitului Paisie stareţul mânăstirilor Neamţu şi Secul. Data acum pe slovă nouă şi graiu îndreptat*. Râmnicul Vâlcii, 1935, in-8, 118 p. [Ierodiacon Grigorie], *Viaţa curiosului părintelui nostru stareţului Paisie*. Mănăstirea Neamţu, 1817, in-4, 19 f. I. D.

Vera Zander. — Seraphim von Sarow. Ein Heiliger der orthodoxen Christenheit. Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1965 ; in-8, 176 p.

L'A. avait publié en français, en 1953, sous la forme d'une modeste plaquette, une biographie de S. Seraphim de Sarov. C'est le manuscrit de cet ouvrage, revu, réadapté et amplifié en un nouvel arrangement, qui a servi à sa traduction allemande faite par Hildegard Hommaner. Elle se présente cette fois sous un aspect plus luxueux, digne du grand saint russe dont elle retrace la vie, et que, à part sa qualité monastique, l'on a souvent comparé au Curé d'Ars, dont il était du reste presque contemporain. Des notes et une bibliographie donnent en complément ce qui manquait à l'édition française. On sait la difficulté que pose la critique des récits de Motovilov sur Seraphim, ce qui compromet la sécurité d'une biographie qui, par ce que nous en savons, est rendue cependant si attachante. O. R.

Ioannis P. Mamalakis. — *Τὰ μαρτύρια τῶν Ἁγιορειτῶν ἐπὶ Μεχμὲτ Ἐμὶν Ἀβδουλὰχ πασᾶ* 1822-1823. Extrait du *Δελτίον τῆς Ἱστορικῆς καὶ Ἐθνολογικῆς Ἑταιρείας τῆς Ἑλλάδος*, 7 (1963-1964) 39-153. Athènes, Typogr. Myrtidi, 1964.

Le professeur Mamalakis poursuit ici ses études sur les tourments et le comportement des hagiorites dans les années 1822-1823 où ils étaient à la merci de l'occupation militaire turque sous Emin Abdoulah paša,

établi à Salonique et son lieutenant militaire à l'Athos, le séraskéris Mourat aga. Son étude est basée uniquement sur les documents des archives athonites, les lettres contemporaines des hagiorites, surtout des moines de Vatopédi et de Chilandar. Ainsi il réussit à retracer, presque au jour le jour, les suites de l'application de l'amnistie, de janvier 1822 à octobre 1823, après la révolte avortée qu'il avait déjà étudiée précédemment (cfr *Irénikon*, 1963, p. 567-571). Otages expédiés à Istanbul ou maltraités en prison à Salonique, plus de mille soldats à payer et à entretenir à l'Athos, des impôts énormes à payer en tranches ou en mensualités firent que ces deux années ont été les plus terribles de toute l'histoire de la Sainte Montagne. Ils firent alors des démarches pour vendre de leurs biens en *Vlachobogdanie*. Ce n'est qu'au moment où les deux chefs militaires en question furent déplacés que les hagiorites purent respirer un peu ; l'occupation elle-même ne prit fin qu'à Pâques 1830.

I. D.

Protodiakon Vasil Veljanov. — Ot Zlatnija Rog do Boži Grob i Aton. Pătepis. Sofia, Sinodalno izdatelstvo, 1964 ; in-8, 320 p., ill.

Au printemps de 1962 le patriarche Kiril de Bulgarie a pu faire un pèlerinage à Istanbul, Damas, Jérusalem, Alexandrie, Athènes et l'Athos pour y prendre contact avec les chefs des Églises autocéphales et vénérer les lieux saints de l'Orthodoxie. Les relations détaillées de ce voyage, dues au P. Veljanov, témoin oculaire et depuis le 1 janvier 1965 chef de cabinet du patriarche, parurent d'abord dans *Cărkoven Vestnik* ; elles se trouvent réunies ici sous le titre *De la Corne d'Or jusqu'au Tombeau du Seigneur et à l'Athos*. Il y a ajouté le récit de la participation de la délégation bulgare aux fêtes du Millénaire de la Sainte Montagne (cfr *Irénikon*, 1962, p. 253 et 384 ; 1963, p. 395, 401 et 531). Dans sa préface le patriarche relève la signification œcuménique de ces contacts. Surtout la rencontre au Phanar était un fait important après la reconnaissance du patriarcat bulgare (proclamé en mai 1953) par la Grande Église le 1 août 1961 (cfr *Irénikon*, 1953, p. 179 et 291 ; 1961, p. 539). Le livre contient tous les discours prononcés lors des visites, rencontres et cérémonies et rappelle les liens qui ont existé entre les Bulgares et les lieux saints dans le passé.

I. D.

Johannes Chrysostomus. — Kirchengeschichte Russlands der neuesten Zeit. I. Bd Patriarch Tichon 1917-1925. Munich-Salzbourg, Anton Pustet, 1965 ; in-8, 420 p.

L'auteur vivait en Russie jusqu'à la seconde guerre mondiale et est aujourd'hui à la tête de la section orientale de l'Institut œcuménique de l'abbaye Niederaltaich (Bavière). Voici le premier volume d'une triologie sur l'histoire récente de l'Église orthodoxe russe, à partir de 1917. Les trois premiers chapitres de ce volume traitent de la situation de l'Église russe avant la restauration du Patriarcat en 1917. On y décrit la vie du patriarche Tichon avant son élévation au siège patriarcal, le concile de 1917-1918 et l'élection du patriarche. Durant les premières années après cette élection, on assiste à un véritable « printemps religieux »

grâce au renouvellement structural de l'Église orthodoxe, où la personnalité du patriarche Tichon joue un rôle important. On montre ici très à propos comment pendant les années terribles de la guerre civile entre les Blancs et les Rouges (1917-1920), le patriarche n'oubliait jamais que son troupeau se trouvait des deux côtés du front ; il avait la sagesse de ne pas considérer le mouvement blanc tout simplement comme une croisade pour l'Église (chap. IV). Le chap. V donne beaucoup d'informations sur le schisme de 1922 par l'organisation de l'« Église vivante » et sur ses conséquences. Les dernières années si douloureuses du Patriarche († 1925) sont racontées dans le chap. VI : son emprisonnement et libération, ses déboires avec les Novateurs et avec les autorités civiles, enfin sa dernière maladie et sa mort, avec le problème autour du fameux « Testament ». Les titres des deux volumes suivants seront : *Le Patriarcat de Moscou sans patriarche (1925-1943)* et *L'Église russe pendant et après la deuxième guerre mondiale.* L'ensemble constituera sans doute une contribution importante à l'histoire de l'Église orthodoxe russe de l'époque moderne. T. S.

Cyrille Korolevskij. — Métropolite André Szeptyckij, 1865-1944 (Coll. de la Société scientifique ukrainienne, vol. XVI et XVII). Rome, Vatican, 1964 ; in-4, XXXII-429 p.

En 1955 a paru en allemand, à Munich, une première vie du Métropolite de la province ecclésiastique de Halič-Leopol, écrite par le Dr. Grégoire Kropotsuk. Puis, en 1959, à Rotterdam, une vie écrite en néerlandais par une moniale olivétaine du monastère de Schotenhof (cfr *Irén.*, 1960, p. 137), qui utilisait des témoignages de personnes qui avaient connu l'évêque. L'ouvrage était divisé en courts chapitres décrivant par le menu les épisodes et les événements. La présente vie française constitue un témoignage très personnel. L'A., le P. Cyrille Korolevskij, expose comment, durant quarante ans, il a été l'ami et le fidèle collaborateur de « Kyr André » et comment pour écrire cette biographie il a principalement fait appel à ses souvenirs personnels et aux documents officiels de cette carrière extraordinaire. C'est donc un exposé spécialement autorisé. L'ouvrage s'ouvre par une biographie de trente pages du P. Korolevskij défunt († 1959), écrite par le cardinal Tisserant qui fut son ami. Le métropolite Szeptyckyj, après avoir passé un an sur le siège épiscopal de Stanislavov, fut promu métropolite de Leopol en 1901. C'est en 1907 que le P. Korolevskij se mit sous sa juridiction, en vue d'une action en Russie, pays vers lequel il se sentait particulièrement attiré. En attendant le passeport nécessaire pour y entrer, le Père Cyrille se fixe à Rome, y faisant des recherches historiques et liturgiques sur l'Église orientale. Ce fut ensuite la double guerre, l'émigration, le désordre politique et économique. Le métropolite dut renoncer à ses premiers projets d'ordre œcuménique et soutenir ses ouailles en leur venant en aide dans leurs misères. Les dernières années de sa vie sont assombries par de grandes épreuves, pires que son internement en Russie durant la première guerre, dont il était, malgré une demi-paralysie, sorti vaillant. Il assiste en témoin impuissant au ravage de son fertile pays, aux guerres civiles, à l'invasion des armées allemandes et ensuite des armées soviétiques,

à la ruine des œuvres créées par lui, mais la déportation de ses évêques au lendemain de ses obsèques nationales lui est épargnée. Enfin dernière épreuve : la maladie ronge sa robuste constitution, la paralysie gagne lentement tons les membres et l'immobilise tandis que l'esprit reste lucide et lui permet de parer aux malheurs qui menacent. Ce monumental ouvrage, attachant par tant de côtés, est plein de renseignements importants sur l'histoire récente, si mouvementée de l'Europe orientale. — Cependant les éditeurs, qui ont longtemps hésité à publier ce livre pourtant utile, mettent les lecteurs en garde contre certaines vues exagérées et tendancieuses. Il y a par exemple des pages concernant la fondation d'Amay qui sont nettement fausses et injustes (p. 273).

T. B.

Oskar Garstein. — Rome and the Counter-Reformation in Scandinavia. Vol. I. (1539-1538), Oxford, University Press, 1963 ; in-8, 413 p. 45 /–

L'A. de cet important ouvrage se base principalement sur le matériel rassemblé durant une période d'une trentaine d'années par le regretté prof. Oluf Kolsrud, fondateur du Norsk Historisk Kjeldeskrift-Institut à Oslo, tout en tenant évidemment compte de toutes les nouvelles trouvailles dans ce domaine. Son but est de découvrir et de décrire le processus complexe de toutes les influences qui ont formé la politique adaptée par les papes pour contrecarrer l'influence des réformateurs protestants dans les pays scandinaves durant les XVIe s. et les premiers vingt ans du XVIIe s. et de signaler les réactions que cette politique a déclenchée dans ces pays. La question centrale est le début et l'avance de la Contre-Réforme en Scandinavie, dont l'instigation peut être cherchée dans la publication de la « Charta Marina » par l'archevêque en exil, Olaus Magnus d'Uppsala en 1539 et dont la suite a été une série de mesures religieuses et politiques entre les années 1539-1583, pendant le régne de Frédérick II de Danemark et de Norvège et de Jean III de Suède. Le Ier volume se divise en deux parties. Le livre I, intitulé : « Défi et Réponse », relate les préparations préliminaires, les tâtonnements, les approches et les différentes tentatives entreprises de la part de Rome pour trouver une « base d'opération » dans un des pays scandinaves. Le livre II sous le titre : « Missio Suetica », traite des débuts, du développement et de la fin brusque du petit noyau catholique en Suède, dû surtout à l'initiative et au courage du P. Laurentius Nicolai Norvegus S. J. et du fait de l'inclination temporaire du roi Jean III, pour le catholicisme, aidé et soutenu dans ce sens par le célèbre P. Antonio Possevino, légat du Pape Grégoire XIII. L'A. tout en nous brossant un tableau saisissant de cette épisode qu'on lit presque comme un roman, contrôle néanmoins très sévèrement tous les données, et cela avec un souci très poussé de l'objectivité. Plusieurs fois il se voit obligé de corriger des jugements nettement erronnés ou par trop hâtifs, formulés par des historiens par ailleurs méritants. Une très bonne bibliographie et des index terminent ce livre fort important pour connaître l'état des choses en matière religieuse en Scandinavie à cette époque. C'est avec intérêt que nous attendons la parution du second volume qui traitera les années 1583-1622.

J-B. v. d. H.

Sven Stolpe. — Königin Christine von Schweden. Francfort S/Main, Knecht, 1962 ; in-8, 423 p., 11 tabl., DM 19.80.

L'A., converti au catholicisme, a entrepris de faire une étude très objective sur cette autre grande convertie, dont la vie et le caractère sont devenus un sujet des plus controversés. Le présent ouvrage est l'édition en allemand des volumes, basés sur de nouvelles sources, parus à Stockholm en 1960. — Fille de Gustave Adolphe, élevée loin de ses parents, devenue reine à l'âge de six ans sous la tutelle du célèbre Oxenstierna, assumant le gouvernement à l'âge de dix-huit ans, Christine abandonna, dix ans après, le luthéranisme, abdiqua et passa trente-cinq années de sa vie à Rome, où elle mourut. Sa vie a rempli les chroniques de l'époque et nombre de livres de niveaux très différents publiés jusqu'à notre temps. Une version présente cette malheureuse femme comme un grand caractère et fait abstraction de ses faiblesses et défauts. Une autre la voit comme une aventurière hystérique, ne cherchant que le plaisir et la satisfaction de ses caprices. En présence d'affirmations aussi disparates, M. Stolpe cherche la vérité, et, comme c'est souvent le cas, il la trouve au milieu. Son livre intéressera le spécialiste de l'histoire universelle, l'historien de l'Église et du sentiment religieux, et également le psychologue. Il fait saisir aussi la difficulté qu'il y a à décrire honnêtement même les personnages qui ne sont éloignés de nous que de quelques siècles.

H. C.

Die Lutherischen Kirchen in der Welt. Berlin, Lutherisches Verlagshaus, 1957 ; in-8, 229 p.

Lutherisches Handbuch 1963. T. I, Lutherische Kirchen in der Welt, T. II. Lutherischer Weltbund. Ibid. 1963/64, in-12, 313 p.

Les deux derniers volumes complètent le premier et l'ensemble présente une image assez détaillée des Églises luthériennes dans le monde entier, avec des informations concernant leur passé et présent. Le T. II du manuel luthérien est entièrement consacré à la structure et au fonctionement de l'Alliance luthérienne mondiale, aux soins de laquelle sont dues ces publications. Le premier volume ci-dessus mentionné se compose de sept études, respectivement sur le luthéranisme en Europe centrale (Hanns LILJE), en Scandinavie (Ragnar ASKMARK), en Amérique du Nord (E. Theodore BACHMANN), en Amérique latine (Stewart HERMAN), en Asie (Rajah B. MANIKAM), en Afrique (Fridtjov BIRKELI) et sur les Églises minoritaires européennes (Laszlo G. TERRAY).

T. S.

Daniel Robert. — Les Églises Réformées en France (1800-1830). Paris, Presses Universitaires de France, 1961 ; in-8, 632 p.

Résultat d'une enquête minutieuse sur la situation des Églises réformées en France à travers les différents régimes qui se succédèrent de 1800 à 1830, Consulat, Empire, Restauration, ce livre (thèse en Sorbonne) en présente l'évolution par périodes historiques aussi bien que sous l'aspect des relations avec le pouvoir ou avec les catholiques, de la formation des

pasteurs de la vie religieuse, etc. Dans la seconde partie (Restauration), l'A. étudie plus spécialement les influences étrangères et le mouvement du « Réveil ». L'abondante bibliographie, mais plus encore les notes et les annexes révèlent la masse d'ouvrages et de documents consultés. Certaines pages intéressent la préhistoire de l'œcuménisme : le projet consulaire d'organisation commune pour les deux confessions protestantes (p. 61), les relations avec le haut clergé catholique (p. 127), et surtout le chapitre VII sur les espoirs (et les craintes) d'une union des Églises sous l'Empire (p. 173-185, avec note bibliogr. p. 174) ; enfin l'idée de « réunion » des cultes à la fin de 1806 (p. 193-197). D. G.

The Ecumenical Era in Church and Society. — A Symposium in honour of John A. Mackay edited by Edward J. Jurji. New-York, The Mac Millan Company, 1959 ; in-8, 238 p., 15 dl.

L'éditeur, professeur en études islamiques et en religions comparées, publie ce recueil en l'honneur de John A. Mackay, éminent théologien presbytérien et œcuméniste américain. L'ouvrage comprend un article consacré à Mackay et onze textes écrits par des ecclésiastiques protestants et traitant des problèmes suivants : union religieuse en général et en particulier, sens théologique de l'Église, et rapport de celle-ci à la culture contemporaine et à la science moderne, mission universelle de l'Église, renouveau religieux dans l'Islam, l'indouisme et le bouddhisme, problèmes missionnaires, questions intéressant spécialement l'Église évangélique, points de contact entre les civilisations orientale et occidentale. Le Secrétaire général du C.O.E., le Dr. W. A. Visser't Hooft, dans un exposé très scripturaire, exprime la foi dans l'action de la Providence en faveur de l'union, et E. Carson Blake parle de la mission œcuménique des Églises d'Amérique. — Travailleurs dans le domaine unioniste le plus largement compris trouveront dans ce livre des indications pleines d'intérêt et toujours actuelles. H. C.

Erich Kleineidam. — Die Katholisch-theologische Fakultät der Universität Breslau. 1811-1945. Köln, Wienand-Verlag, 1961 ; in-8, 219 p.

Le 22 janvier 1945 les armées soviétiques entraient à Breslau : c'était la fin d'une Université avec une tradition d'un siècle et demi. M. K. retrace ici l'histoire de la faculté de théologie catholique, ses débuts pénibles, puis la période où la théologie de Hermès exercait sa grande influence, bientôt suivit par celle de Günther. Après la crise presque catastrophique des années 60, l'entrée classique de la néoscolastique. L'histoire de cette faculté reflète ainsi assez fidèlement le mouvement même de la théologie catholique dans l'Allemagne du siècle passé. L'A. nous donne dans une deuxième partie de son livre une courte biographie de tous les professeurs ayant enseigné à la faculté, suivi d'une bibliographie. Nous y trouvons les noms de Altaner, F. J. Dölger (à Breslau de 1926 à 1929, entre Münster et Bonn), R. Guardini, qui, depuis 1923 professeur à Breslau, n'y a jamais professé, mais fut au contraire toujours hôte à Berlin, B. Poschmann, qui après son doctorat à Breslau y retourne en 1928 pour la

chaire de dogmatique. Notons que H. Jedin a fait sa thèse d'habilitation à B. en 1930. Des photos de nombreux professeurs et de l'ancienne université illustrent cette étude forcément provisoire, puisque l'A. n'a pas pu consulter les archives et les actes tout à fait essentiels pour cette histoire, mais restés inaccessibles jusqu'à ce jour. S.B.

F. Houtart et E. Pin. — L'Église à l'heure de l'Amérique latine. Tournai, Casterman 1965 ; in-12, 267 p.

Werner Promper. — Priesternot in Lateinamerika. Louvain, Collège latino-américain de l'Université catholique, 1965 ; in-8, 317 p.

Voici deux ouvrages d'une information détaillée et précise sur la situation de l'Église en Amérique latine. L'étude de W. Promper se limite à un point particulièrement critique de cette situation ; le manque de prêtres. L'A. en fait l'historique, explique les causes, signale les conséquences et dangers. La partie IV traite des mesures prises pour combattre cette grave lacune qui paralyse encore l'Église sud-américaine dans son activité apostolique la plus essentielle, non sans détriment pour l'Église du monde entier (cfr la Conclusion). Réjouissant et très encourageant est le chapitre 32, sur les efforts entrepris de nombreux côtés depuis 1955 (Congrès eucharistique de Rio de Janeiro) pour combler les rangs. L'ouvrage de F. Houtart et E. Pin constitue la synthèse d'une vaste enquête sur le changement social en Amérique latine et ses implications pour la vie de l'Église. L'édition espagnole de ces recherches, auxquelles avaieut collaboré de nombreuses équipes, ne comportaient pas moins de quarante-six volumes. Le livre des deux auteurs mentionnés, techniciens de la sociologie bien connus, est fort impressionnant, voire passionnant par la lucidité et la sûreté de ses analyses. En effet, ces auteurs « vivent intensément tous les problèmes humains et apostoliques de ces pays en pleine transformation », ainsi qu'on le lit sur la couverture du livre ; et on peut ajouter qu'ils réussissent à communiquer quelque chose de leur souci à leurs lecteurs. Tous ceux qui s'intéressent à ces pays — et quel chrétien pourrait s'en désintéresser ? — devraient se laisser informer par ces pages judicieuses qui, du point de vue de l'histoire de l'Église, sont hautement révélatrices et instructives. T. S.

Celt and Saxon Studies in the Early British Border. Cambridge University Press, 1963 ; in-8, 364 p. 50/-

Le présent ouvrage collectif est le troisième volume de la série consacrée à l'étude de la période située entre le départ des Romains des Iles britanniques et l'établissement des royaumes anglo-saxons (I, Studies in the Early British History, 1954 ; II. Studies in the Early British Church, 1958). C'est une période peu connue, mais importante pour l'bistoire de l'Angleterre. Les recherches poursuivies jusqu'à présent ne permettent pas encore de donner un tableau complet de l'époque. La publication se limite donc à faire paraître, après une introduction très consciencieuse, dix monographies dont cinq se réfèrent à la vie de l'Église et donnent, entre autres, d'interessants détails sur les rapports de S. Grégoire le Grand avec les « Anguli ». H. C.

Sir John Bagot Glubb. — **A Soldier with the Arabs.** Londres, Hodder and Stoughton 1957 ; in-8, 460 p.
War in the Desert. Ibid., 1960 ; in-8, 352 p.

Dans le premier ouvrage, le lecteur trouvera le récit d'événements qui se sont produits dans le Proche-Orient, et spécialement en Palestine et en Jordanie, de 1939 à 1956. Dans le second, l'A. décrit ses expériences en Irak de 1921 à 1930. La lecture de ces deux livres peut permettre de mieux comprendre certains aspects constants de la vie politique du Proche-Orient.
C. A.

Franz Georg Maier. — **Cypern. Insel am Kreuzweg der Geschichte.** (Urban-Bücher 81). Stuttgart, W. Kohlhammer, 1964 ; in-12, 189 p. 10 cartes, DM 4. 80.

Cette courte et excellente histoire de l'île de Chypre comble une lacune dans la littérature allemande. Elle est due à un professeur d'histoire ancienne de l'université de Francfort/M qui pendant les étés des années 1952-1955 a travaillé sur l'île comme membre de la *Kouklia Expedition* (University of St Andrew and Liverpool Museums), dans l'ancien Paphos, pour y faire des recherches topographiques et épigraphiques. Ce séjour lui a permis aussi un contact fréquent et instructif avec les différents éléments de la population. L'exposé débute avec le crépuscule de l'histoire au quatrième millénaire avant le Christ et les relations de l'île avec les empires de l'ancien Orient pour passer ensuite à sa situation entre l'empire perse et l'Hellade, à l'annexion romaine (58 avant J. C.) et à son rôle de forteresse de la chrétienté byzantine contre l'Islam. Les neuf siècles de son incorporation dans l'empire byzantin lui ont laissé les traces les plus durables et un héritage commun avec la Grèce. Le royaume des Lusignan, l'entr'acte vénitien, l'état de sommeil sous l'occupation ottomane n'ont fait qu'aviver ce sentiment qui allait éclater sous la forme de la question chypriote sous la domination britannique. L'A. s'arrête à l'année 1960 et traite de l'*Experiment* de la république de Chypre dans un épilogue. Il fait bien comprendre que le sort de l'île où tant de peuples, de cultures et de religions se sont croisés ou succédés et où une force internationale doit assurer la paix est un problème épineux, suite de beaucoup de facteurs historiques.
I. D.

Guillaume de Pouille. — **La Geste de Robert Guiscard.** Édition, traduction, commentaire et introduction par Marguerite Mathieu. Préface de H. Grégoire. Palerme, Istituto siciliano di studi bizantini e neoellenici, Testi 4. 1961 ; viii-422 p. in-8 ; 5 ill., 6 cartes.
Eustazio di Tessalonica. — **La espugnazione di Tessalonica.** Testo critico, introduzione, annotazioni di Stilpon Kyriakidis. Proemio di Bruno Lavagnini. Versione italiana di Vincenzo Rotolo. Id., Testi 5. Ibid. 1961 ; LXIV-196 p. in-8 ; 4 pl.

Peu d'éditeurs ont la chance de Mlle Mathieu — prix de sa longue sagacité — de découvrir une *editio princeps* déclarée disparue. Quand Wilmans en 1851 donna dans les MGH le texte de la geste, il ne recourut

qu'aux 4 éditions des XVII et XVIIIe siècles et à une rapide collation du Ms 162 d'Avranches (XIIe s.). Aussi s'accordait-on avec raison à la juger insuffisante. La présente édition est le résultat de la collation du Ms d'Avr., de l'ed. princ. de Tiremois (1582) et des nombreux Mss italiens qui en dérivent. Les 414 vers de l'épopée de Guillaume de Pouille, traduits de main de maître, richement annotés, précédés d'une copieuse introduction, accompagnés d'une bibliographie exhaustive et d'un *index nominum* font honneur à l'école byzantiniste belge fondée par feu le Prof. Grégoire.

La mort prématurée de A. Maricq en 1960 laissait inachevée l'édition critique de l'œuvre d'Eustathe qu'il préparait pour le Corpus Bruxellense, pour remédier aux insuffisances de l'ed. princ. de Tafel (1832) qu'avaient reproduite le Corpus Bonnense (1842) et la P. G. de Migne (1865). Entretemps, P. Maas (1952) analysait l'unique témoin du texte le Cod. Basil. A. III, 20 et le déclarait un autographe d'E. Le savant éditeur grec, après une nouvelle collation du Ms réfute l'opinion de Maas et y voit une copie de l'original, ce qui l'autorise à introduire des corrections. Dans la copieuse introduction, S. K. s'attache à retracer la biographie de l'évêque écrivain : l'explication du patronyme *κατὰ φλῶρον* (p. XXXVI) est peu convaincante, on se reportera à l'étude ultérieure de V. Laurent dans *REB* XX (1962) 218. La « Prise de Thessalonique » par les Normands en 1185 est l'œuvre d'un rhéteur et d'un humaniste : les citations de la Bible et des auteurs classiques y abondent. H. Hunger dans sa traduction allemande en 1955 (cf. *Irén.* XXVIII (1955) 483) en avait déjà signalé beaucoup, S. K. en accroît la liste. Une traduction fidèle et des notes éclairent le texte. On relèvera à la p. 92, l. 24 (en note p. 174) que l'étude de P. Lamma, *Comneni e Staufer* (cf. *Irén.* XXXIII (1960) 130) aurait pu expliquer la ruse des *πέντε ἄνδας 'Αλαμανούς*.

T. H.

XII. **Corso di Cultura sull'Arte ravennate e bizantina.** (28 marzo — 10 aprile 1965.) Ravenne, Ed. Dante, in-8, 630 p.

Ce cours continue les qualités de présentation, de typographie soignée, de sérieux professionnel qui ont jusqu'ici caractérisé cette collection. Nous nous trouvons de plus devant un ouvrage volumineux de 630 pp., ce qui veut dire qu'on est parvenu à avoir le texte complet de presque tous les cours, preuve d'un sens aigu de la collaboration.

Cette année, le voyage a mené les participants à Constantinople et en Asie Mineure. De là, la présence de professeurs et d'archéologues turcs de premier rang : F. Dirimtekin avec son exposé clair sur « les murailles d'Istanbul et les palais impériaux byzantins », Semavi Eyice avec une synthèse abondante de reproductions des Églises byzantines d'Istanbul, et Urif Müfid Mansel, qui traite des villes mortes d'Asie mineure occidentale. Ces exposés sont en français. Puis nous retrouvons l'équipe des professeurs de Bologne : Sergio Bettini évalue consciencieusement la chronologie et l'évolution des mosaïques et peintures murales de Constantinople ; Paolo Verzone ne donne que des résumés sur la reconstruction d'Éphèse au VIIIe siècle et sur Hiérapolis de l'époque chrétienne. Le Prof. Bovini, Giancarlo Susini et Raffaella Farioli continuent à explorer les richesses archéologiques de Ravenne : les monuments chrétiens

disparus de l'ancienne ville de Classe, les ateliers lapidaires romains à Ravenne, les monuments de culte oriental, les mosaïques des pavements paléochrétiens dans les lieux de culte. Luciano Laurenzi a assumé encore une fois la préparation des cursistes à l'époque antérieure au byzantin : les écoles artistiques de sculpture en Asie mineure. Enfin nous retrouvons les collaborateurs de la première heure : Charles Delvoye nous parle des ateliers d'art somptuaire à Constantinople, Angelo Lipinsky nous donne presque cent pages denses d'érudition sur l'orfèvrerie et la joaillerie en Italie jusqu'à la chute de Constantinople. Signalons la bibliographie fort utile et ajournée, que Eyice fait suivre à son exposé sur les églises d'Istanbul.

L. D.

Kostas Papaioannou. — La Peinture byzantine et russe (Histoire générale de la peinture 5). Lausanne. Ed. Rencontre 1965 ; in-8, 207 p., 60 pl. en couleurs, nombreuses ill. en noir et 4 cartes.

Ce livre se divise en trois grandes parties dont la première contient la description historique des fresques et icones byzantines et russes. Le texte, très agréable à lire et bien illustré, comporte néanmoins certaines inexactitudes que nous voudrions signaler. Ainsi on lit à côté de certaines illustrations : « huile sur bois », ce qui peut induire le lecteur en erreur en lui faisant croire à une peinture *à l'huile*, incompatible avec la peinture des icones, qui se font à l'aide de jaune d'œuf ou de cire. Ce n'est que le vernis *l'olifa* qui est de l'huile de lin cuite et mise comme couche protectrice. On lit à la p. 81 que l'officiant, à l'époque classique byzantine, se tenait tourné vers les fidèles ce qui est contraire aux usages byzantins. Les portes dans l'iconostase ne correspondent pas à trois autels (p. 81), car chaque sanctuaire n'en peut compter qu'un. Sur la Crucifixion (p. 82) ne figurent pas SS. Constantin et Hélène mais simplement la Ste Vierge et S. Jean le Théologien (l'Évangéliste). La deuxième partie qui est en même temps la plus originale (pp. 98-144) donne une série de témoignages et de documents sur l'art byzantin qu'on trouve rarement rassemblés. Elle contient une très bonne chronographie du IVe s. à la fin du XVIe s., relatant dans une des colonnes les événements les plus importants de la vie intellectuelle dans l'Empire et les pays sous son influence. A cela s'ajoute une *Muséographie* relatant, selon les pays, tous les lieux de quelque importance où se trouvent des objets d'art byzantin : A Stockholm le Musée National possède une des collections les plus importantes d'icones de l'Europe occidentale, ce qu'on a oublié de signaler. La troisième partie est formée par un Dictionnaire de l'art byzantin où l'on trouve aussi mentionné les principaux historiens de cet art et leurs œuvres, de même que des empereurs, des sites etc. La description de *l'épitaphios* n'est pas exacte. En réalité il s'agit d'un voile comportant la représentation de l'ensevelissement du Christ, employé le Vendredi-Saint aux Vêpres. La description donnée correspond à ce qu'on appelle *aër* en grec. Malgré ces quelques imperfections, nous pensons toutefois que ce livre donnera à plus d'un l'amour de ce grand art qu'a produit l'Europe orientale.

J-B. v. d. H.

Livres reçus

(du 19 février au 5 mai)

ALSNE, S., *Från prästtionden till reglerad lön.* Pastoraliekonventionerna I Uppsala ärkestift 1810-1862. (« Studia Historico-Ecclesiastica Upsaliensia 9 »). Uppsala 1966 ; in-8, 480 p.

ALTNER, G., *Schöpfungsglaube und Entwicklungsgedanke in der protestantischen Theologie zwischen Ernst Haeckel und Teilhard de Chardin.* Zurich, EVZ, 1965 ; in-8, VIII-136 p.

ARSENIEW, N. von S, *Die Geistigen Schichsale des russischen Volkes.* Graz, Styria, 1966 ; in-8, 303 p.

AUGUSTIN D'HIPPONE, *Sermons pour la Pâque.* (Coll. « Sources chrétiennes 116 »). Paris, Cerf, 1966 ; in-8, 376 p.

AUGUSTIN, Saint, *Traités anti-donatistes.* (Œuvres de —, 32, 4e série, vol. 5). Bruges, DDB, 1965 ; in-12, 787 p.

BAUMANN, J., *Mission und Ökumene in Südwestafrika.* (« Œkumenische Studien, VII »). Leiden, Brill, 1965 , in-8, XIII — 168 p.

BELDICEANU, N., *Les Actes des premiers sultans conservés dans les manuscrits turcs de la Bibl. Nat. à Paris.* I. Actes de Mehmed II et de Bayezid II du Ms. Fonds turc ancien 39. (« École prat. des hautes Études, VIe section, Doc. et Rech. III »). La Haye, Mouton, 1960 , in-8, 195 p.

BITSCHEW, M., *Die Architektur in Bulgarien.* Sofia, Fremdsprachenverlag, 1961 ; in-8, 86 p., 120 pl.

BLOCH, A. und GROTZFELD, H., *Damaszenisch-Arabische Texte mit Übersetzung, Anmerkungen und Glossar.* (« Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XXXV, 2 »). Wiesbaden, Steiner, 1964 ; in-8, X-216 p.

BLONDEL, M., *Carnets intimes.* T. II (1894-1949). Paris, Cerf, 1966 ; in-8, 406 p.

BURRIDGE, W., *Destiny Africa.* Card. Lavigerie and the making of the White Fathers. Londres, Chapman, 1966 ; in-8, IV-495 p.

CASELLA, M. C., *Religious Liberalism in Modern Italy.* 2 vol., Londres, Faith Press, 1966 ; in-8, 144 — 119 p.

CERETI, G., *Commento al decreto sull'ecumenismo.* Turin, Borla, 1966 ; in-8, 243 p.

CERFAUX, L., *L'Itinéraire spirituel de saint Paul.* (« Lire la Bible 4 »). Paris, Cerf, 1966 ; in-8, 210 p.

CODINA, V., *El Aspecto Cristologico en la Espiritualidad de Juan Casiano.* (« Or. Chr. A. 175 »). Rome, Inst. Orient., 1966 ; in-8, XVI-202 p.

COURVOISIER, J., *Zwingli Théologien réformé.* (« Cahiers Théologiques 53 »). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1965 ; in-8, 102 p.

CRESPY, G., *Contemporary Currents of French Theological Thought* Trad. Tallmon . Richmond, Union Theol. Seminary, 1965 ; in-8, 36 p.

Crespy, G., *De la science à la théologie.* Essai sur Teilhard de Chardin. (« Cahiers Théol. 54 »). Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1965 ; in-8, 126 p.

Dittrich, H., *Realisierung des Glaubens.* Grundzüge christlicher Lebensgestaltung nach John H. Newman. (« Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Soziologie der Religion 9-10 »). Munich, Schöningh, 1966 ; in-8, XI — 311 p.

Evdokimov, P., *La prière de l'Église d'Orient.* (« Approches œcuméniques »). Mulhouse, Salvator, 1966 ; in-8, 206 p.

Fabro, C., *Introduzione all'ateismo moderno.* (« Cultura XXVIII »). Rome, Studium, 1964 ; in-8, 1017 p.

Fletcher, W., *A Study in Survival.* The Church in Russia 1927-1943. Londres, SPCK, 1965 ; in-8, X — 169 p.

Gardner, I. A., *Alliluija selon les 8 tons.* Kievskago rospieva. Jordanville, Holy Trinity Monastery, 1966 ; in-4, 10 p.

Gramlich, R., *Die Schiitischen Derwischorden Persiens.* I. Die Affiliationen. (« Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 'XXXVI, 1 »). Wiesbaden, Steiner, 1965 ; in-8, X — 110 p.

Goŝev, I. V., *Starobŭgarski glagoliceski i kirilski nadpisi ot IX i X v.* Sofia. Ed. Acad., 1961 ; in-f°, 196 p.

Gulbekian, Y., *Clerical Celibacy and the Church of Armenia.* Londres, Harq, 1966 ; in-8, 12 p.

Haulotte, E., *Symbolique du vêtement selon la Bible.* (« Théologie 65 »). Paris, Aubier, 1966 ; in-8, 352 p.

Heinrichs, M., *Théologie catholique et pensée asiatique.* (« Église vivante »). Tournai, Casterman, 1965 ; in-8, 296 p.

Hubert, M., *La Messe.* Histoire du culte eucharistique en Occident. (« Iconographie historique »). Paris, Publications filmées d'Art et d'Histoire, 2 vol., 1966 ; in-12, 160 + 196 p., 60 vues diapositives en couleurs.

Jaeger, W., *A la naissance de la théologie.* Essai sur les présocratiques. (« Cogitatio fidei 19 »). Paris, Cerf, 1966 ; in-8, 270 p.

Jean Chrysostome, *A Théodore.* Présenté par Dumortier, J. (« Sources chrétiennes 117 »). Paris, Cerf, 1966 ; in-8, 334 p.

Joseph J., *The Nestorians and their Muslim Neighbours.* Princeton, University Press, 1961 ; in-8, XV-282 p.

Kraemer, H., *Théologie du Laïcat.* Genève, Labor et Fides, 1966 ; in-8, 156 p.

Leeming, B., *The Vatican Council and Christian Unity.* Londres, Darton, 1966 ; in-8, XVI-334 p.

Lengsfeld, P., *Adam und Christus.* (« Koinonia 9 »). Essen, Ludgerus Verlag, 1965 ; in-8, 256 p.

Lequenne, F., *Antoine de Padoue.* Padoue, Messaggero, 1966 ; in-8, 296 p.

Löhr, A., *Il y eut un soir, il y eut un matin.* (« Église & Spiritualités »). Paris, Éd. Saint-Paul, 1965 ; in-8, 495 p.

Manuel II Paléologue, *Entretiens avec un musulman.* 7e Controverse. Présenté par Th. Khoury (« Sources chrétiennes 115 »). Paris, Cerf, 1966 ; in-8, 234 p.

Marchel, W., *Dieu Père dans le Nouveau Testament.* (« Lire la Bible 7 »). Paris, Cerf, 1966 ; in-8, 142 p.

MONDIN, B., *L'Ecumenismo nella Chiesa Cattolica prima, durante e dopo il Concilio*. Parme, Silva, 1966 ; in-8, 196 p.

MOSSAY, J., *Les fêtes de Noël et d'Épiphanie d'après les sources littéraires cappadociennes du IVe siècle*. (« Textes et Études liturgiques 3 »). Louvain, Mont-César, 1965 ; in-8, 86 p.

NUTTALL, G., *Richard Baxter*. Londres, Nelson, 1965 ; in-8, XL — 42 p.

O'MEARA, Th., *Mary in Protestant and Catholic Theology*. New-York, Sheed and Ward, 1966 ; in-8, 376 p.

ORCIBAL, J., *Saint Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands*. (« Présence du Carmel 6 »). Bruges, DDB ; 1966, in-8, 244 p.

OSTROGORSKY, G., *La principauté serbe de Serrès*. (« Mémoires de l'Inst. d'Et. byzantines 9 »). Belgrade, 1965 ; in-4, XII — 172 p. + 1 carte.

PAUL VI, *Man's Religious Sense*. Pastoral Letter. Londres, Darton, 1965 ; in-8, 64 p.

PASCHKE, F., *Die beiden Griechischen Klementinen-Epitomen und ihre Anhänge*. (« Texte und Untersuchungen 90 »). Berlin, Akademie-Verlag, 1966 ; in-4, VIII-322 p.

PHILON D'ALEXANDRIE. *De Sacrificiis Abelis et Caini*. Présenté par Méasson, A., (« Œuvres de —, 4 »). Paris, Cerf, 1966 ; in-8, 212 p.

PLATE, M., *Weltereignis Konzil*. Darstellung, Sinn, Ergebnis. Fribourg, Herder, 1966 ; in-8, 352 p.

POLGAR, L., *Internationale Teilhard Bibliographie 1955-1965*. Munich, Verlag Alber, 1965 ; in-8, 96 p.

POSPISCHIL, V., *Der Patriarch in der Serbisch-Orthodoxen Kirche*. Vienne, Herder, 1966 ; in-8, 272 p.

RAHNER, K., *Écrits théologiques*. T. IV & V. (« Textes et Études théologiques »). Bruges, Desclée De Brouwer, 1966 ; in-8, 256 + 268 p.

REHNBERG, B., *Prästestandet och Religionsdebatten 1786-1800*. (« Studia Historico-Ecclesiastica Upsaliensia 10 »). Uppsala, 1966 ; in-8, 560 p.

ROSSI, Don G., *A l'école du Christ*. Bruxelles, La Rocca, 1965 ; in-16, 308 p.

SCHEFFCZYK, L., *Von der Heilsmacht des Wortes*. Grundzüge einer Theologie des Wortes. Munich, Hueber, 1966 ; in-8, 308 p.

SCHILLEBEECKX, E., *Approches théologiques II*. Dieu et l'homme. Bruxelles, Cep, 1965 ; in-8, 272 p.

SCHNEIDER, Th., *Teleologie als theologische Kategorie bei Herman Schell*. (« Beiträge zur Neueren Geschichte der Katholischen Theologie 9 »). Essen, Ludgerus, 1966 ; in-8, XIV-168 p.

SCHULZ, A., *Suivre et imiter le Christ d'après le N. T.* (« Lire la Bible 5 »). Paris, Cerf, 1966 ; in-8, 120 p.

SCHUTZ, R., et THURIAN, M., *La parole vivante au Concile*. Texte et commentaire de la constitution sur la Révélation. Taizé, 1966 ; in-8, 192 p.

SETKA, Dr O. J., *Hrvatska krsćanska terminologija*. Hrvatski krsćanski termini latinskoga porijekla. (« Izdaje Franjevacka visoka Bogoslovija, 13 et 15 »). 2 vol. Makarska, 1964, 1965 ; in-8, 240 + 288 p.

STOLZ, B., *Panhagia. Marienlegenden vom Athos*. Essen, Fredebeul et Koenen, 1965 ; in-8, 96 p.

TRUHLAR, K. V., *Teilhard und Solowjew*. Dichtung und religiöse Erfahrung. Munich, Alber, 1966 ; in-8, 148 p.

VAN DER MEER, F., *The Faith of the Church*. Londres, Darton, 1966; in-8, XII-580 p.

VOSS, G., *Die Christologie der Lukanischen Schriften in Grundzügen*. (« Studia Neotestamentica 2 »). Bruges, Desclée De Brouwer, 1965; in-8, 220 p.

WREDE, G., *Kyrkosynen i einar billings Teologi*. (« Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia 5 »). Stockholm, Karlskrona, 1966; in-8, 348 p.

ZANANIRI, G., *Catholicisme oriental*. Paris, Spes, 1966; in-8, 266 p.

ZEDNER, J., *Catalogue of Hebrew Printed Books in the British Museum*, 1867. Londres, British Museum, 1964; in-8, XVI-892 p.

Actes du Concile Vatican II, Les —, Textes intégraux des Constitutions, Décrets et Déclarations promulgués. (« L'Église aux Cent visages »). Paris, Cerf, 1966; 3 vol. in-12, 272 + 256 + 295 p.

ALMANAHUL *Parohiei Ortodoxe Romane din Viena*. Pe anul 1966. Wien, 1966; in-8, 280 p.

Analecta Monastica. Textes et Études sur la vie des moines au Moyen Age. 7e série. (« Studia Anselmiana 54 »). Rome, Herder, 1965; in-8, 240 p.

Assemblées du Seigneur, 29 : 2e semaine de Carême. — Id., 42 : Temps pascal. — Id., 50 : Dim. après l'Ascension. Bruges, Biblica, 1966; in-12, 108 + 108 et 94 p.

Baptême pour leur enfant, Ils demandent le —, (« Parole et Mission 10 »). Paris, Cerf, 1966; in-8, 256 p.

De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution « Über die Kirche » des Zweiten Vatikanischen Konzils herausgegeben von G. BARAUNA. Fribourg, Herder, 1966; in-8, 632 p.

Dictionnaire de Spiritualité. Fasc. XXXIX-XL. (Gabriel-Godet des Marais). Paris, Beauchesne, 1965; in-4, 559 p.

Gaudium et Spes. Constitution pastorale : L'Église dans le monde de ce temps. Trad. de l'Épiscopat français. Présenté par l'Action Populaire. Paris, Spes, 1966; in-8, 388 p.

D. KOSEV, CHR. CHRISTOV ET D. ANGELOV, *Kratka istorija na Bŭlgarija*. Sofia, 1962; in-8, 320 p.

LIÉBAERT, J., *L'Incarnation*. Des origines au Concile de Chalcédoine. (Histoire des Dogmes 14). NEUNHEUSER, B., *Baptême et Confirmation*. Id., 22 : NEUNHEUSER, B., *L'Eucharistie*. Id., 25 : *Au Moyen Age et à l'époque moderne*. T. III, fasc. I/a, T. IV, fasc. 2, T. IV, fasc. 4 b. Paris, Cerf, 1966; in-8, 228, 252 et 152 p.

Liturghierul lui Macarie cu un studiu de P. P. Panaitescu. 1508. Bucarest, Ed. Acad. Republ. Pop. Romîne, s. d.; in-8, LXXV × 274 p.

Livre de l'Assemblée. Cerf, Biblica, 1966; in-12, 318 p.

Livre de la Table. Prières pour le repas. Cerf, Biblica, 1966; in-12, VIII-212 p.

Liturgie et monde d'aujourd'hui. (« Coll. de pastorale liturgique 70 »). Bruges, Biblica, 1966; in-8, 104 p.

Le Pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne. Présenté par C. Vogel. (« Chrétiens de tous les temps, 15 »). Paris, Cerf, 1966; in-12, 214 p.

Philologiae Turcicae fundamenta. 2 vol. Wiesbaden, Steiner, 1959, 1964; XXIII-814 p., 1 carte et XVII-963 p.

Prière pour l'Unité des Églises. (« Voies spirituelles 7 »). Paris, Fleurus, 1965 ; in-12, 92 p.

Protestantische Texte aus dem Jahre 1965. Dokumentbericht, Kommentar. Berlin, Kreuz-Verlag, 1966 ; in-8, 240 p.

Répertoires critiques et analytiques des fiches de chants. (« Coll. de pastorale liturgique 22 »). Bruges, Biblica, 1966 ; in-8, 188 p.

Schémas de monitions liturgiques pour chaque dimanche. (« Coll. de pastorale liturgique 73 »). Bruges, Biblica, 1966 ; in-8, 174 p.

Solia Calendarul pe anul Domnului 1966. The Romanian Orthodox Episcopate of America ; in-8, 264 p.

Tables alphabétiques et analytiques de la Revue Paroisse et Liturgie 1956-1965. (« Coll. de pastorale liturgique 71 »). Bruges, Biblica, 1966 ; in-8, 164 p.

TALMUD, *A Digest of Commentaries on The Tractates Babha Kamma Babha Mesi'a and Babha Bhathera of the Babylonian Talmud.* Reproduced in Facsimile from the Unique Manuscript in the British Museum Or. 10013. Londres, British Museum, 1961 ; in-4, 18-314 f.

Vie et Règle de saint Benoît. Trad. de Mère E. de Solms. (« La Croix de Saint-Pierre 4 »). Bruges, Desclée de Brouwer, 1965 ; in-12, 328 p.

LE SAUX, Dom, *Sagesse hindoue.* Mystique chrétienne du védanta à la Trinité. (« L'Église en son Temps »). Paris, Centurion, 1965 ; in-8, 302 p.

HEMBERG, J., *Religion och Metafysik.* Axel Hägerströms och Anders Nygrens religionsteorier och dessas inflytande i svensk religionsdebatt. (« Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia 4 »). Stockholm, 1966 ; in-8, 336 p.

GOLLWITZER, H., *Athéisme marxiste et foi chrétienne.* Tournai, Casterman, 1965 ; in-8, 210 p.

CHARLIER, J. P., *L'Évangile de l'enfance de l'Église.* (« Études religieuses 772 »). Bruxelles, Pensée catholique, 1966 ; in-8, 154 p.

NASRALLAH, J., *Notes et Documents pour servir à l'histoire du Patriarcat Melchite d'Antioche,* I. *Jérusalem.* Chez l'A. (17, rue du Petit Pont, Paris V), 1965 ; in-8, 159 p.

—, *Chronologie des Patriarches Melchites d'Antioche de 1500 à 1634.* (Extrait de Proche-Orient Chrétien 1956-1957). Ibid., 1959 ; in-8, 89 p.

—, *Sa Béatitude Maximos IV et la Succession Apostolique du Siège d'Antioche.* Paris, Ibid., 1963 ; in-8, 96 p.

DER NERSESSIAN, S., *Armenian Manuscripts in the Freer Gallery of Art.* Smithsonian Institution, Freer Gallery of Art. (Oriental Studies 6). Washington, 1963 ; in folio, XX-132 p. et 108 planches.

Imprimatur.
F. TOUSSAINT, *vic. gen.*
Namurci, die 15 jun. 1966.

Cum permissu superiorum.

IRÉNIKON

3e trimestre 1966.

Église et Société

« Église et Société ». La Conférence de Genève qui eut lieu du 12 au 26 juillet au COE est un des événements religieux des plus significatifs des années en cours ; elle vient se loger comme une charnière entre deux étapes, aussi bien aux frontières des Églises qu'en celles du monde moderne car elle se branche sur les relations entre ce monde en pleine mutation et l'Église.

Préparée de longue date, son travail était resté plutôt dans l'ombre. Il s'agissait tout d'abord de faire une enquête sur la responsabilité des Églises et des chrétiens dans les pays à transformation rapide, enquête très difficile qui avait été confiée au département appelé, suivant la répartition établie à Amsterdam en 1948, « Église et Société » de la Division des Études du COE, et dont l'activité était relativement peu connue. Ce département prolongeait les régions profondes du mouvement Vie et Action *du « Christianisme pratique », dont la première conférence avait eu lieu à Stockholm en 1925.*

A Oxford en 1937 — deuxième conférence — plusieurs problèmes avaient été reposés, quoique dans une période politiquement fort incertaine. A Amsterdam, le thème « Église et monde » était sous jacent à tous les débats sur les problèmes sociaux et concrets posés aux chrétiens dans l'atmosphère de l'époque. D'autre part, d'autres organismes du COE avaient été constitués depuis, comme le département de la « Division d'entr'aide et de service aux réfugiés », et la commission « Pour les Affaires internationales », ce qui avait élargi la base de Vie et Action. *Cependant, malgré la fusion des deux mouvements, dans le monde de la pensée doctrinale* Foi et Constitution *avait été plus en vue, du moins à l'extérieur, quoique de part et d'autre on soit devenu plus conscient des réalités théo-*

tiers étaient des non-catholiques (anglicans, protestants, Orthodoxes) et le représentant le plus attitré, du moins à rappeler aujourd'hui, était le Dr. P. Abrecht, qui fut une des chevilles ouvrières de l'enquête réalisée par Église et Société. *C'était déjà, ainsi qu'il nous le rappelait à Genève, comme un prélude aux rencontres récentes des groupes mixtes qui préparaient* Église et Société. *A l'issue de ces réunions, un des participants non catholiques fit remarquer, en se référant aux échanges de vue, que les catholiques étaient les seuls à pouvoir discuter des questions sociales sans y faire entrer la religion. La remarque passait pour un léger blâme, et était mise au compte de notre habitude de raisonner dans l'abstraction et de compartimenter nos problèmes. Sans doute, a-t-on senti poindre à Genève à différentes reprises, de la part des anciens surtout, le souci de ne pas tomber dans un excès de sécularisme, mais dans l'ensemble, il faut reconnaître que la faculté abstractive s'est étendue d'une manière assez générale — sauf peut-être parmi les Orthodoxes — un peu dans tous les milieux. D'autre part, les jeunes, visant au même but et travaillant ensemble, montraient une certaine indifférence pour les séparations confessionnelles.*

Irénikon *consacrera une ou plusieurs études aux travaux de la Conférence* Église et Société, *dont le riche potentiel, d'une assimilation assez laborieuse, demandera un certain temps avant de révéler ses synthèses latentes.*

La Littérature soviétique à la recherche de la Vérité

Sens de la vie et fondement de l'existence dans le roman russe contemporain

Dans une interview accordée jadis au journal « le Monde », Jean-Paul Sartre a rapporté un entretien qu'il aurait eu avec un écrivain soviétique. Ce dernier, qu'il ne nomme pas, lui avait dit que le jour où le communisme aurait triomphé, c'est-à-dire lorsque le bien-être social et économique serait réalisé pour tous, l'existence tragique de l'homme commencera vraiment, car c'est alors que l'on se posera sérieusement la question du sens véritable de l'existence humaine dont on n'a pu jusqu'ici sonder le caractère tragique, au fond, faute de temps.

Ceci pourrait bien signifier qu'au fur et à mesure du progrès de ce bien-être promis par le communisme, la question du sens intime de la vie sera posée plus expressément. Parallèlement croîtra aussi le besoin de résoudre ce problème, plus angoissant que tout autre d'ordre matériel ou social.

La lecture des revues littéraires soviétiques des dernières années révèle le souci de trouver une réponse à cette question ultime et impérieuse et il semble que c'est dans cette littérature russe que l'idée, lancée par J. P. Sartre, s'exprime pour la première fois avec force et netteté.

Le problème de la fin ultime

Un sujet auquel la littérature soviétique actuelle revient constamment et avec une insistance accrue, est celui de l'entrée

de l'humanité dans le *no man's land* encore fermé de l'avenir. De plus en plus les idées à ce sujet se dégagent d'une description concrète de ce qui est poursuivi comme le but. Sans doute parle-t-on d'une victoire sur la souffrance et la tristesse, d'une société parfaite, d'une paix permanente, de la fraternité des peuples, de l'égalité, de la liberté et de la justice sociale pour l'humanité sans exception, mais on laisse entendre non moins expressément que tout cela, si exaltant que ce soit, ne pourra jamais être le dernier mot.

De plus en plus l'idée d'une victoire sur l'aliénation, dans un domaine particulier et en vue d'un but particulier (comme c'est le cas dans l'idéologie dogmatique du Parti), perd sa force de persuasion devant la conscience croissante d'une aliénation infiniment plus radicale et totale. Il est impossible de ne pas être frappé par la façon dont on parle d'un progrès jamais achevé, d'une inquiétude perpétuelle et immortelle de l'esprit humain, d'un combat éternel, et cela en accentuant l'épithète « éternel » [1]. La lutte éternelle, ici, est nettement la conséquence directe d'une tension tout aussi éternelle entre l'idéal et la réalité.

Sous de multiples aspects, se fait jour, dans la littérature soviétique d'aujourd'hui, la conviction que toute forme attribuée sans cesse à l'idéal entrevu à une distance infinie, se disperse et se dissout, pour disparaître enfin entièrement. Et, par une sorte d'intuition, les auteurs pensent percevoir, chez les descendants les plus éloignés, qu'eux aussi reconnaîtront la réalité de leur époque à son caractère éphémère et qu'ils la laisseront derrière eux ; qu'eux aussi, également insatisfaits, continueront à chercher, tout comme les hommes du XX[e] siècle ; qu'eux aussi, et non moins qu'à l'époque actuelle, connaîtront la nostalgie et, comme leurs ancêtres, scruteront des secrets inaccessibles, secrets dont les hommes d'aujourd'hui n'osent même pas rêver [2].

1. Vsevolod Roždestvenskij, dans *Zvežda* 1, 1961, p. 46 ; Lev Ozero, dans *Zvežda* 12, 1962, p. 102 ; Nikolaj Braun, dans *Oktjabrj* 6, 1962, p. 102 ; Vladimir Solouchin, dans *Literaturnaja Gazeta* 10-8-1963.
2. Robert Roždestvenskij, dans *Junostj* 10, 1963, p. 1 e.s.

Admettre qu'ils ne pourront jamais être satisfaits de ce qu'ils auront atteint, aussi sublime et si immense que ce soit, rendrait absurde et ridicule toute la souffrance endurée dans le passé par la société et par l'individu, tout le calvaire et le combat acharné des hommes [1].

La souffrance sans bornes du passé réclame inexorablement une compensation illimitée, laquelle ne pourra s'obtenir que dans un avenir lointain. L'homme a beau monter très haut, toujours il aura l'impression d'un plafond au-dessus de lui, écrit Nonna Slepakova, un plafond toujours trop bas et opprimant. Continuellement il connaîtra cette sensation qui l'effraye autant qu'elle l'étonne [2].

Cette même expérience est décrite par Nina Aljtovskaja pour qui le désespoir du cœur est la base de lancement des fusées de nos plus grands rêves [3].

Gregorij Sannikov sait, lui aussi, qu'il n'y a pas de limites à nos idéals, infinis comme l'océan [4]. A. Garnakerjan souligne plus fortement encore que nulle part il y a une frontière devant laquelle il nous est permis de dire : « impossible d'aller plus loin », ou bien : « nous avons atteint le but » ; la vie n'arrêtera pas son cours, dit-il. Elle continuera de nous éblouir par des choses nouvelles et de nous entraîner vers les abîmes toujours plus profonds. Nous avons beau pénétrer dans les espaces célestes, toujours nous dirons : « c'est trop peu, trop peu ! » [5]

Comment, avec cette éternelle inquiétude, assigner à l'âme humaine une destination définitive, se demande-t-on ailleurs, alors que nulle part il n'est permis d'établir une limite. Ljudmila Popova parle d'une route sans commencement et sans fin [6]. Vladimir Michanovskij emploie l'image d'une spirale infinie [7].

Où tout cela mène-t-il ? La seule réponse qu'on ose formuler, non sans hésitation, est que le cœur de l'homme tend vers les

1. *Ibid.*
2. *Denj Poêzii*, 1962, p. 190.
3. *Zvežda* 3, 1962, p. 89.
4. *Denj Poêzii*, 1961, p. 181.
5. *Oktjabrj* 4, 1961, p. 166.
6. *Zvežda* 4, 1962, p. 34 sv.
7. *Zvežda* 11, 1962, p. 7.

hauteurs les plus élevées en avançant par saccades [1]. Le poète Michail Dudin l'exprime plus délicatement, mais tout aussi vaguement, en disant que notre nostalgie est une nostalgie aveugle, celle de la terre pour le ciel [2]. Evgenij Dolmatovskij ne tient pas un langage moins énigmatique lorsqu'il évoque une chose dans l'univers non encore découverte, mais qui devra l'être, immanquablement [3].

Cependant le caractère illimité du désir humain exige, au fur et à mesure qu'il s'approfondit, une réponse plus concrète. De toute son âme, l'homme cherche à connaître l'origine et la destination finale de cette soif. M. Marjanian parle d'une « soif de lumière et de bonheur » et se demande vers quelles régions elle conduit l'homme et pourquoi elle reste toujours inassouvie. Il l'appelle « un héritage inquiétant », très caractéristique de la vie, et il la supplie de lui révéler son origine et sa fin [4].

Le contenu entier du but final reste caché : on n'est cependant pas totalement ignorant à son sujet. Dans la lutte implacable de l'existence humaine, s'affrontent la Lumière et les Ténèbres ou, plus souvent encore, la Vie et la Mort. Mais il y aura — car on le pressent — un moment décisif : celui où la Vie vaincra la Mort ; sinon, tout est dépourvu de sens. On compte sur la possibilité d'une victoire totale. E. Vinokurov écrit qu'il a parfois un soudain frémissement, à l'expérience du temps qui s'écoule et à l'approche d'un monde éternel [5]. Cette expérience le pousse à proclamer son désir de dépasser l'existence actuelle close, et d'atteindre l'infini.

Pour Michail Dudin, le temps n'existe pas. Il y a un chemin éternel, un amour sans fin. Comme les traces que laissent les skieurs, se rejoignent finalement les voies des planètes et des âmes dans les « ténèbres de l'éternité ».

1. Vladimir PAVLINIKOV, dans *Junostj* 6, 1963, p. 48 ; Nikolaj BRAUN, dans *Oktjabrj* 6, 1962, p. 101 ; Ljudmila POPOVA dans *Zvezda* 4, 1962, p. 34 ss. ; Ivan RJADTSJENKO, dans *Oktjabrj* 6, 1960, p. 19.
2. *Neva* 8, 1962, p. 140 Sv.
3. *Denj Poëzii* 1958, p. 33.
4. *Oktjabrj* 2, 1960, p. 139.
5. *Denj Poëzii* 1962, p. 83.

Que l'homme se trouve ainsi en route, cela a un sens. Il est tourmenté par des problèmes dont il s'efforce de trouver les clés. Il n'y a pas de limite définitive à son existence et il va de révélation en révélation. Son chemin est éternel et lourd se fait le poids de sa chanson ; seul le lâche tombera, victime de la mort [1].

Dans son recueil *La quatrième dimension*, Pavel Antokoljskij exprime en quelques vers, intitulés *La légende du temps*, sa conviction que nous laisserons un jour, définitivement, le temps derrière nous [2].

Comme l'homme étend de plus en plus son pouvoir sur les choses de la nature, on peut espérer le voir un jour se soumettre également le temps, cette catégorie physique ressentie davantage comme obstacle à l'accomplissement du désir d'être éternellement. C'est là une des idées qui reviennent sans cesse dans la science-fiction russe. On y trouve parfois exprimée avec assurance l'idée que l'immortalité deviendra un jour réalité. Cette immortalité n'est pas précisément conçue comme une durée infinie dans le temps — cela signifierait déshumanisation et perte d'âme [3] — mais elle se réaliserait par une véritable libération par rapport au temps. De cette façon, l'homme, fusionnant avec l'éternité, restera vivant comme l'instant [4].

Dans le périodique littéraire *Zvezda*, nous voyons Gennadij Gor, dans son article *Victoire sur l'espace et le temps*, essayer de donner à ces idées une base plus solide. Réfléchissant sur l'énigme de la vie, qu'il considère être en rapport « d'une manière merveilleuse » avec les catégories de l'espace et du temps, il se demande pourquoi les hommes ont une foi si ferme dans le caractère inébranlable du temps. Celui-ci n'est-il pas, lui aussi, dépendant des autres éléments de la nature ? Serait-ce lui précisément qui, dans l'univers, dépasserait tout en puissance et en consistance ? L'esprit humain ne triomphera-t-il pas aussi du temps en le soumettant à la volonté créatrice du génie

1. *Denj Poëzii* 1962, p. 84.
2. Cité dans : *Literaturnaja Gazeta* 6-8-1963.
3. Gennadij Gor, *Le pèlerin et le temps*, dans *Fantastika* 1962 g., Moscou 1962, p. 25 ; 108.
4. Ibid., pp. 24, 53, 110.

humain ?[1] Gennadij Gor ne voit dans la science moderne qu'un effort génial pour aboutir au point central, où tout l'univers dans sa coordination spatio-temporelle, toute son histoire et son dynamisme, tout son passé et son futur, seront embrassés d'un seul regard[2].

Il n'y a pas que le temps infini : l'espace infini, lui aussi, est l'objet des aspirations de l'homme. La pensée du cosmos et de ses étendues illimitées occupe une place centrale dans la littérature soviétique actuelle. « Le cosmos exerce sur nous un attrait irrésistible, écrit-on, car il réalise l'infini de nos rêves, de notre esprit, de nos mains ». Ainsi, Vladimir Soluchin se souvient avec émotion de sa première découverte du monde des étoiles, comment cet abîme illimité au-dessus de lui l'accabla de façon mystérieuse et séduisante, comment son cœur s'extasia devant ce spectacle[3]. Nikolaj Braun rapporte, à sa manière, la même expérience[4]. Leonid Vyšeslavskij met cet infini énigmatique de l'univers en rapport direct avec les profondeurs insondables de son âme[5]. On se sent en union avec tous les siècles, avec le passé et le futur[6]. Pour Vladimir Razarjov, il s'agit de choses au-delà de l'exprimable et qui remplissent son cœur d'une inquiétude insupportable[7].

L'esprit humain manifeste ici son insatisfaction foncière devant tout ce qui est limité et fini, et sa soif de l'absolu dans lequel la distance entre l'idéal et la réalité sera effacée. Cette insatisfaction se traduit par les notions d'espérance, de bonheur, de lumière, de vie, qui toutes apparaissent fréquemment dans la littérature russe contemporaine.

Nous devons souligner ici certains parallèles avec les thèmes de la pensée russe pré-révolutionnaire, surtout la pensée religieuse. La notion de l'histoire en tant qu'*histoire de salut* a toujours été caractéristique de la pensée russe. La signification

1. *Zvezda* 10, 1959, pp. 153, 157.
2. *Ibid.*, p. 151.
3. *Literaturnaja Gazeta* 10-10-1963.
4. *Zvezda* 10, 1961, p. 15.
5. Cité dans : *Literaturnaja Gazeta*, 5-9-1963.
6. *Zvezda* 7, 1959, p. 10.
7. *Denj Poêzii* 1962, p. 14.

cosmique de l'Incarnation fut généralement mise en avant, au risque même de perdre de vue d'autres aspects importants de la Rédemption. L'histoire était considérée ainsi comme un grand processus d'unification de la création sous la mouvance d'une force divine, le Logos [1]. Il n'est pas impossible que cette conception continue à influencer la nouvelle génération des écrivains russes, surtout lorsqu'on sait que, depuis une dizaine d'années, se fait une confrontation avec la littérature d'avant la Révolution.

L'INCERTITUDE DE L'EXISTENCE

D'une part, la littérature soviétique offre donc de nombreux exemples d'optimisme pour l'avenir ; d'autre part et tout aussi bien, elle s'interroge sur cet avenir. Cette dernière attitude, pour être moins optimiste, n'en est que plus honnête, plus franche et plus humaine.

La problématique de l'existence humaine s'y exprime de différentes façons. On nous parle des chemins inconnus de la vie, où il faut avancer sans connaître la destination, d'une vie errante sans étoile conductrice [2]. Victor Parfentjev souligne ce qu'il y a de séduisant dans l'ignorance de l'itinéraire de la vie humaine [3]. Être en route sans savoir où l'on va, voilà ce qui charme aussi Vassilij Kovaljov et Lev Osjanin [4]. Un des personnages d'un roman de Victor Rozov exprime bien ce que pensent tant de jeunes : « Rien n'est plus intéressant que l'idée de l'incertain ». Il ne se sent à l'aise, dit-il, que lorsqu'il sait qu'en réalité, les hommes ne savent rien du tout ; cela lui semble exaltant [5]. Ainsi la vie retrouve-t-elle l'émerveillement de la jeunesse. C'est ce que les poètes soviétiques ne cessent de répéter.

1. Cf. N. BERDJAJEV, *Het Russische denken in de negentiende en begin twintigste eeuw*, Amsterdam 1947, 9. B. SCHULTZE, *Russische Denker. Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum*, Vienne 1950, pp. 20, 96, 438.
2. Ilja AVRAMENKO, dans *Oktjabrj* 7, 1963, p. 136 ; Pjotr AGEJTSJENKO, dans *Neva* 3, 1959, p. 139.
3. *Denj Poëzii* 1962, p. 239.
4. *Zvežda* 3, 1958, p. 17.
5. *Junostj* 9, 1961. p.

C'est à travers le verre magique de leurs souvenirs de jeunesse que Vladimir Fainberg et Vadin Schefner regardent le caractère indéterminé de la vie. Rien de surprenant qu'on y rencontre des mots comme fable, rêve, merveille, lointain, aventure, insaisissable [1].

Un spécimen très typique de ce sentiment d'un destin indéfini constitue le poème *La Vague*, d'Elida Dubrovina ; l'auteur s'y identifie avec le perpétuel mouvement des vagues de la mer sans bornes. Combien de fois ne périssait-elle pas ? Combien de fois ne se redressait-elle pas dans une joie intense ou dans un chagrin furieux ? Elle ne désire rien, pourvu que sa liberté soit sans limites et qu'il n'y ait que le ciel et le vent. Elle ne veut que reflèter le ciel nocturne et toutes les lueurs frémissantes et imprécises de l'incompréhensible terre. La poétesse se sait aussi incompréhensible que cette terre. Elle se sait impénétrable pour elle-même et volontairement elle écarte de sa conception de l'existence humaine, tout ce qu'il y a de précis. Elle s'écrasera contre les rochers pour renaître chaque fois de nouveau ... et pour lancer un cri éternel [2].

Il est aisé de constater une prédilection pour l'image de la nuit, si suggestive pour les choses que l'on cherche à exprimer ici. Dubrovina s'en sert également. Oleg Cuchoncev met en scène une femme, dont la vie, pleine de souffrances, ne peut mieux se comparer qu'à un voyage en chemin de fer à travers la nuit, un voyage apparemment sans destination. Elle rêve de rouler sans arrêt, vers un but qu'elle ignore totalement [3].

Les trains nocturnes éveillent en Alexandre Oislender une vague inquiétude, une inquiétude d'il y a longtemps, quand s'ouvrirent de nouvelles perspectives et qu'on se trouva devant l'inconnu [4].

Cette même symbolique du train de nuit se retrouve chez Vladimir Turkin. Il se voit pénétrer dans les ténèbres comme une étoile qui tombe dans les profondeurs de l'univers. En

1. *Denj Poêzii* 1962, p. 234 ; *Neva* 2, 1960, p. 84.
2. *Denj Poêzii* 1962, p. 80.
3. *Junostj* 10, 1962, p. 54.
4. *Oktjabrj* 5, 1963, p. 59.

comparant sa vie à une nuit passée dans un train, il se demande où donc les trains eux-mêmes passent la nuit [1].

Une image plus moderne, mais dont l'effet est semblable, est utilisée par Veronika Tušnova. Elle compare sa vie à un avion volant dans la nuit, avançant à l'aveuglette, sans pilote, vers un but lointain et vague [2].

De même pour Nonna Slepakova : l'obscurité est le symbole de l'indétermination de l'existence humaine. Elle emprunte à ses souvenirs de jeunesse une image expressive et profonde. Elle se souvient d'un tableau mystérieux, représentant un petit village en hiver. Le fond en est sombre et gris. Vaguement se distinguent des arbres et un chemin. Sur ce chemin, une femme. Où va-t-elle ? D'où vient-elle ?

Elle reste là sans explication et, paradoxalement, ne craint rien tant que d'être éclairée, car inconsciemment, elle pressent que toute explication diminuerait le mystère. Aussi est-elle toute troublée lorsque quelqu'un entre dans la chambre. Bredouillant quelques paroles incompréhensibles, elle s'éloigne du tableau, tant elle craint qu'on le lui explique [3].

Incertitude du présent, incertitude aussi de l'avenir. C'est d'abord dans le sort de l'individu isolé que la littérature soviétique découvre cette vérité angoissante et en même temps libératrice. Andrej Vosnesenskij, un des plus doués parmi les jeunes poètes russes, met en relation la vitesse avec laquelle il se déplace sur la chaussée de Rubljov, avec les peintures ailées du moine-iconographe Rubljov, dont la chaussée porte le nom. La rapidité de sa course atteint ainsi une dimension profonde, qui le jette dans l'angoisse et provoque en lui l'interrogation : « Est-ce que je vole ou est-ce que je tombe ? Comme un épervier ou comme une pierre ? »

Anatolij Kudrejko voit son propre destin symbolisé dans une petite danseuse inconnue et lointaine qu'il regarde, un soir, sur un fond obscur, danser devant une fenêtre éclairée. Elle reste toujours également lointaine et énigmatique, et lorsque

1. *Denj Poèzii* 1962, p. 197.
2. *Denj Poèzii* 1960, p. 99.
3. *Junostj* 6, 1962, p. 57.

le poète lui tend les mains, elle se dérobe, comme Euridice devant Orphée. Pourtant le poète dit l'aimer, sans trop savoir pourquoi [1].

Le destin de l'histoire en général suggère la même question : où va-t-elle ? Vers où cette terre toujours tournoyante se hâte-t-elle d'année en année, d'été en été, siècle après siècle ? se demande Jurij Pankratov. Pourquoi voit-on surgir des hauteurs dans un fleuve de lumière ? Ardemment il supplie l'avenir de lui donner une réponse à cette question obsédante.

Cette incertitude concernant l'avenir provoque presque de l'angoisse chez le poète E. Vinokurov. Il propose de tenter une enquête sur l'histoire, de la provoquer en duel. Il ne veut non seulement prononcer cette question anxieuse, mais la crier ; et il somme l'histoire de lui révéler enfin ce qu'elle est réellement, un miracle où tout est sacré, ou bien un ramassis inepte d'idées et d'événements, de personnes et de dates [2].

Le thème de la liberté

A côté de la réflexion sur le caractère indéfini de l'existence, on trouve dans la littérature soviétique contemporaine des exemples qui prouvent qu'on se rend compte encore d'une autre valeur, celle de la liberté intérieure, surtout concernant le choix d'une orientation de la vie et du sens de cette vie. Cette nouvelle conscience se rencontre déjà chez Andrej Vosnesenskij lorsqu'il oppose la liberté de l'épervier dans son vol au manque de liberté de la pierre tombante, et il se demande laquelle des deux catégories détermine l'existence. On la trouve de même chez Dubrovina dans le symbole de la vague, là où elle reconnaît ne désirer rien d'autre qu'une *liberté sans limites*.

L'homme doit sa valeur d'homme, c'est-à-dire d'un être capable de se transcender, précisément à cette liberté. Ceci est le sujet d'une conversation entre le jeune Aljoša et un ouvrier plus âgé, dans la nouvelle de Dubov : *La dure Épreuve*. Ce dernier lui dit de s'appliquer à tout comprendre par lui-même,

1. *Neva* 5, 1959, p. 13.
2. *Znamja* 7, 1961, p. 83.

sinon on lui dira aujourd'hui qu'un objet est blanc, et il le croira ; demain on lui dira qu'il est noir et il le croira tout aussi bien. Aljoša prend la leçon à cœur et à présent il sait que l'homme doit toujours penser par lui-même, réfléchir sur toute chose et prendre sur soi la responsabilité en tout. Et il dit expressément ne plus vouloir souffrir que d'autres pensent à sa place et prennent des décisions pour lui. Il refuse d'aller là où on le pousse et de faire ce qu'on lui dit de faire, car, dit-il, « c'est ainsi que vivent les brebis » [1].

C'est aussi ce que prétend le jeune peintre dans la nouvelle de Moskovkin, *Jarik aboie à la lune* : l'homme doit faire ce qu'il pense et ce qu'il veut [2]. Ce n'est qu'en partant de la liberté que l'on peut donner à sa vie cette plénitude et cette largesse de vue qui la rend vraiment humaine.

Par liberté il ne faut non seulement comprendre un développement horizontal de ses capacités, un prolongement de la gamme du choix, mais en premier lieu, une nouvelle dimension, comme Snegov le dépeint si bien dans son roman : *Va jusqu'au bout.* Lorsque la jeune Larissa dit à son ami Terentjev de vouloir faire sa vie à sa guise, cela présente pour lui une expérience curieuse : il la voit vivre, pour ainsi dire, dans une autre dimension [3]. Et dans le roman d'Aksjonov, *Billet pour les étoiles,* c'est le frère de Dimka qui se rend compte que les jeunes veulent absolument la liberté intérieure ; cela lui semble curieux, parce que lui, qui n'a qu'une douzaine d'années de plus qu'eux, ne la possède pas [4].

Étroitement lié au thème de la liberté, se trouve le problème de l'avenir. Dans la littérature soviétique actuelle on reconnaît que la voie vers l'avenir est parcourue « dans l'obscurité de la liberté » comme Berdjaev le dit explicitement. Les risques, inhérents à la liberté, présument autant de chances de se perdre que d'arriver à bon port. Dans la liberté humaine il y a l'éventualité du mal et du bien, éventualités toujours plus lourdes de conséquences du fait que l'homme gagne plus de pouvoir

1. *Novyj Mir* 9, 1960, p. 54.
2. *Junostj* 5, 1960, p. 12.
3. *Znamja* 6, 1961, p. 61.
4. *Junostj* 6, 1961, p. 56.

sur le monde. Le déterminisme semble faire place en faveur d'un volontarisme, la certitude en faveur de l'ambigu. On commence à se rendre compte de ce que les réalisations dépendent en grande partie de l'orientation choisie librement, non seulement dans l'existence individuelle, mais aussi dans les événements historiques.

Ljudmila Tatjaniševa dit, dans son poème sur l'homme, que le destin de notre planète est dans les mains de l'homme, le destin de la planète avec tout ce qu'elle comporte de souffrance, de travail ardu, de nouveauté merveilleuse et de crainte de la bombe atomique. « C'est pourquoi, dit-elle, c'est une grande responsabilité que d'être un homme » [1]. On voit qu'il y a, dans la perspective de la liberté humaine, autant de lumière que d'obscurité. D'un côté il y a cette merveilleuse nouveauté et de l'autre la menace de la bombe atomique.

Kirsanov, dans un de ses poèmes, avertit l'humanité et l'engage à réfléchir sur la liberté et la puissance humaine : la vie n'est rien de formidable, d'un seul coup on peut la détruire. C'est si peu de chose, tout cela. Ne raille pas, ni la terre, ni l'âme. Ne touche pas, par inadvertance, aux boutons dangereux ! [2]

Bref, on se rend compte de ce que les puissances dont l'homme dispose et dont il disposera plus encore dans l'avenir, peuvent être une bénédiction aussi bien qu'une malédiction.

La culpabilité de l'homme

La connaissance plus large du problème de la liberté semble avoir sa répercussion sur le problème de la culpabilité, comme on a pu le pressentir déjà en ce qui précède. L'essentiel est que la méditation sur la réalité de la culpabilité dépasse l'autocritique, prêchée par les idéalistes du Parti. On s'aperçoit que les racines du bien et du mal, de la culpabilité et de l'innocence, s'enfoncent si profondément dans la pénombre de l'âme humaine qu'il n'y a pas toujours moyen de faire de distinction. En

1. *Oktjabrj* 10, 1963, p. 4.
2. *Znamja* 11, 1962, p. 137.

beaucoup de cas, ces notions sont d'ailleurs fort problématiques.

Dans le livre de Nina Iwanter, intitulé *Nous voilà de nouveau en août*, le personnage principal, Boris, se tracasse au sujet de son père, qui du temps de Staline, ne prit pas la défense d'un ami. Plus tard il demande à cet ami pourquoi son père ne le défendit pas, le sachant innocent. La réponse est bien à décharge du père de Boris : « Bien sûr qu'il m'a aidé, il n'a rien dit à mon préjudice devant la réunion du Parti ... Tu ne peux te l'imaginer sans doute, mais la meilleure parole en ma faveur n'aurait pu me sauver. — Alors, tu aurais préféré que toute ta famille aurait eu à souffrir s'il avait dit cette parole ? — O oui, s'écrie Boris avec passion et désespoir, bien sûr ! » [1]

Le caractère problématique de la culpabilité et de l'innocence est intensivement étudié par W. Tendrjakov dans son roman : *Trois, sept, as*. La difficulté est d'autant plus grande ici parce qu'il ne s'agit plus de culpabilité positive dans une situation donnée, un mal inévitable : c'est un cas de défense légitime. Cependant le meurtrier se croit vraiment coupable [2]. Et dans une autre œuvre du même auteur : *Le Verdict*, le thème de culpabilité douteuse revient encore. Au cours d'une partie de chasse, un homme a été tué par inadvertance, et personne ne sait qui l'a touché. A l'enquête on découvre de quel fusil est partie la balle, mais le chasseur est acquitté. Cependant celui-ci s'avoue coupable, contre toute attente. A cause de cet acte d'humilité, on le compare à Nechljoudov dans le roman *Résurrection* de Tolstoï. Tendrjakov fait la remarque, à la fin de son livre, que dans l'âme russe parfois une conscience insoupçonnée s'éveille et, tout comme dans le roman de Tolstoï, le héros va rejoindre en Sibérie une prostituée exilée [3].

Mais même, lorsque le problème de la culpabilité semble clair, la question subsiste : d'où provient le mal ? Obsédé par cette question, le poète Gamzatov se compare à l'eau : celle-ci ne monte pas vers les lieux où la nature en a grand besoin — les

1. *Novyj Mir* 8, 1959, p. 39.
2. *Novyj Mir* 3, 1960, p. 31.
3. *Novyj Mir* 3, 1961.

contrées rocheuses — mais elle descend en aval. « Mon pauvre cœur, s'écrie-t-il, nous sommes en peine. Pourquoi ne veux-tu jamais aimer ceux qui t'aiment, pourquoi sommes-nous toujours attirés vers là où on n'a pas besoin de nous » ? [1]

Tendrjakov pose la même question dans la nouvelle déjà citée, *Trois, sept, as.* Pourquoi, tout au long de l'histoire, l'homme tue-t-il son semblable ? Est-ce là une malédiction éternelle, immuable ? Ne peut-on donc en être délivré ? [2]

Le dernier mot est toujours : pourquoi ? Robert Roždestvenskij se demande aussi pourquoi l'homme n'agit jamais comme il devrait le faire. Nous nous prenons aux cheveux, nous nous taisons, nous nous fâchons, et cela souvent sans raison aucune. Nous brisons les serments de fidélité comme des brindilles, nous portons envie à notre prochain sans savoir pourquoi, et nous ne pardonnons aucune faute. Nous continuons à vivre et à nous chamailler pour rien. C'est attristant [3].

Dans un poème de huit lignes, Vladimir Osinin se montre plus obsédé encore par la pensée de notre « tendance au mal » ; il souligne le fait paradoxal que ce soit précisément l'homme, cet être doué de raison, qui, seul être vivant sur terre, s'acharne à tuer sa propre espèce et il se demande aussi : pourquoi ? [4]

La tendance au bien reste tout aussi problématique pour Sergei Ostrovoj. Il suppose en nous une résistance secrète, une certaine paresse innée, laquelle nous suit comme une ombre. Combien de choses belles ne lui a-t-elle pas dérobées ? [5]

L'évocation de l'ombre fait penser à la mention presque identique du côté négatif de la tendance au bien ou au mal chez C. G. Jung, et l'on trouve d'autres réminiscences de Jung dans un poème d'Alexandre Jašin, qui, lui, est surtout obsédé par le rêve qui lui révèle son ombre. Des obscurités dont il ne se rendait pas compte sont percées et il rougit de lui-même [6].

1. *Novyj Mir* 4, 1961, p. 128.
2. *Novyj Mir* 3, 1960, p. 31.
3. *Junostj* 4, 1960, p. 63.
4. *Denj Poězii* 1961, p. 154.
5. *Junostj* 4, 1958.
6. *Neva* 8, 1959, p. 108.

Le rêve peut mener ici vers la catharsis; on se sent coupable, mais aussi intérieurement enrichi et, en un certain sens, « délivré ». Chez Vladimir Pavlinov la découverte de son « côté négatif » lui semble un gain ; sa connaissance de l'homme et en premier lieu de lui-même est élargie. C'est en entendant une musique nocturne qu'il prit tout à coup conscience de son « ombre », et une vague inquiétude l'envahit, ressentie en même temps comme un soulagement, une élévation. La conscience de sa propre obscurité s'avère — ce qui peut sembler paradoxal — une perception de la lumière, la révélation de la lumière comme doit l'avoir connue l'homme primitif en contemplant pour la première fois le feu [1].

Cette découverte d'un premier mouvement vers la catharsis fit cependant désirer une catharsis totale, une entière purification, une véritable renaissance, désir exprimé parfois dans la littérature soviétique. On regarde au-delà du remords et de la confession et l'on espère que l'absolution va laver l'âme de toute souillure, arroser ce qui est aride, comme la pluie rafraîchit la terre [2].

Ici encore on semble bien mettre son espoir dans une réalité surpassant l'homme, laquelle, grâce à sa propre pureté et plénitude, le fera renaître. Cette réalité est entrevue dans un Tout plus ou moins panthéiste. La nature, symbole éternel de tout ce qui est pur, primordial et inviolé, est vue comme le lieu sacré où l'homme repentant participera à cette renaissance.

Ceci est exprimé de manière poignante dans un poème de Vassilii Fjodorov. Il raconte comment il accomplit en lui-même ce qu'il appelle « le rite du renouvellement » en se rendant au lac Kaidor où règne un profond silence. Cela rappelle un peu le bain religieux des Hindous dans le Gange. Par cette immersion, Fjodorov espère l'acquittement de sa culpabilité, la rédemption et la renaissance. Il prononce quelques paroles « païennes » et supplie l'eau d'avoir pitié de lui [3]. Pour obtenir cette même purification, Nikolaj Braun se rend au lac Narotš,

1. *Junostj* 7, 1959, p. 49.
2. Semjon KIRSANOV, dans *Oktjabrj* 12, 1960, p. 140 ; De même, chez KORŽAVIN, dans *Junostj* 4, 1962, p. 40.
3. *Znamja* 9, 1959, p. 68.

lequel comprendra tout, absolument tout [1]. Jevgenij Chramov de son côté désire s'unir complètement à l'eau de la rivière Oka, dont l'étendue et les profondeurs lui rappelent le symbole du ciel. Il supplie la rivière de le recevoir, afin d'être purifié par elle [2].

Ce qui en tout cela n'est encore qu'espoir, devient réalité pour Margarita Aliger. La purification continuelle dans la nature lui semble due à une instance quasi divine. Dans son poème, l'eau est remplacée par l'ambiance sacrale de la forêt. Elle compare sa vie à un chemin à travers bois, où, lui semble-t-elle, du matin au soir quelqu'un l'observe, tendrement et menaçant, des hauteurs silencieuses et inaccessibles. C'est cet Inconnu dont le regard scrutateur lui reproche sa vie manquée et elle lui dit ce qu'elle appelle sa confession, lui demande d'avoir encore un peu de patience ; elle lui promet, sur parole d'honneur, de vaincre désormais toute étroitesse, le mensonge et la rancune. Et il lui semble que l'Inconnu veut bien avoir pitié d'elle. Une voix lui dit qu'il patientera, qu'il lui fait confiance et l'exhorte à faire de son mieux. Alors elle ose croire au pardon et sa vie reçoit, comme promesse, presque une dimension transcendante. Au bout du chemin dans la forêt — sa vie —, elle aperçoit une « lumière indéfectible » [3].

Le problème de la souffrance

On ne peut guère séparer le problème de la culpabilité de celui de la souffrance. Ceci ressort également de la littérature russe contemporaine. En méditant sur l'un, on aboutit à l'autre qu'on s'efforce de scruter.

Le problème de la souffrance n'a jamais cessé d'obséder les esprits, il persiste encore. On se souvient de la dialectique développée dans le roman de Dostojevski : le héros, Ivan Karamazov, refuse de croire en une sociéte parfaite, si elle ne peut se réaliser qu'au prix d'une larme d'enfant, ne fût-ce

1. *Oktjabrj* 6, 1962, p. 103.
2. *Junostj* 8, 1960, p. 23.
3. *Denj Poèzii* 1960, p. 11.

qu'une seule. C'est un thème qui revient souvent chez les jeunes.

Peut-on vraiment justifier la douleur, même si par elle une grande victoire est obtenue ? Le bonheur d'une génération future vaut-il la souffrance endurée par la précédente ? Le poète Lipkin se demande s'il n'est pas immoral de fermer les yeux devant les sacrifices antérieurs et d'être indifférent au passé. Cette indifférence est celle de la nature privée de raison : là où sévit la guerre, où des hommes furent tués, à présent les arbres murmurent, un vent rafraîchissant suggère la paix : tout va bien ! Pouvons-nous accepter cela ? Notre mémoire ne peut être aussi courte que celle de la nature ! Le cœur se refuse de le croire [1].

Et Robert Roždestvenskij pose une autre question : quel est le poids de la douleur ? Il ne veut pas la mettre sur la balance et faire le contrepoids d'un bonheur égal. La douleur a une dimension plus profonde, elle ne peut être sondée [2].

Oh ! il sait bien que l'humanité oublie ses défaites, qu'elle souffre l'imposture, les injures ; il sait que la flamme s'éteint et que les larmes des veuves se sèchent, que les soupirs s'apaisent et qu'une ère nouvelle va s'ouvrir. Mais il sait tout aussi bien que les vivants se souviendront toujours, infailliblement. Le souvenir revient, feuilletant les calendriers ; la nuit il plane au-dessus des têtes des hommes et l'on se ressouvient de tout. C'est pourquoi il renonce à mesurer la douleur.

Grigorij Kurenev va plus loin encore ; il ne met pas seulement en doute le sens de certaines manifestations de la douleur, mais la signification de toute souffrance, et il dit qu'il veut bien tout donner s'il pouvait croire, ne fût-ce qu'un instant, qu'il y ait des défaites non définitives, non irrévocables [3].

La terre est-elle donc creuse, tant elle a besoin de sang, avant de pouvoir atteindre une phase ultime de bonheur, demande Viktor Parfentjev ? [4] Un bonheur toujours plus problématique, lui semble-t-il. Nicolas Braun, de son côté,

1. LIPKIN, dans *Novyj Mir* 12, 1959, p. 115.
2. *Junostj* 3, 1960, p. 4.
3. *Znamja* 6, 1961, p. 7.
4. *Junostj* 1, 1962, p. 25.

voit la terre toute pleine de défaites, comme une mère broyée par le chagrin et dont les seins sont brûlés par le chagrin et la douleur [1].

Dans la confrontation avec la douleur, on se demande quelle est la signification de cette réalité apparemment absurde. Il y a dans cette question tantôt de la révolte, parce qu'on ne perçoit rien d'un *sens de la souffrance* ; tantôt elle est moins amère, parce qu'on sent qu'il *doit* y avoir une réponse.

A quoi sert la souffrance, demande Vladislav Sjošin ? Son chagrin à lui, est-il indispensable aux sapins ? La vaste plaine ne serait-elle pas tout aussi bien balayée par le vent sans son chagrin ? Et le soleil, en disparaissant derrière les brumes, ne réussit-il pas à réapparaître tout seul ? [2] L'écrivain n'y trouve pas de réponse, pas plus que Vsevolod Rozdestvenskij. Le problème de la souffrance reste posé : à qui est-elle nécessaire et à qui la faute de ce que la mélodie est devinée, mais non écrite ? Passionnément il somme l'hiver, le printemps, les champs, la terre elle-même de répondre à la question qui le hante. S'il ne reçoit pas de réponse, il commence cependant d'y voir un peu plus clair : la chanson non composée encore sera plus expressive à cause de son chagrin [3]. Est-ce pour cela que d'après Bella Achmadulina la poésie ne sert pas à égayer les hommes mais à les faire souffrir ? [4] Elle soupçonne vaguement ce qu'un autre poète sait exprimer : que rien au monde, aucune montagne, ne se trouve au-dessus de la douleur et que c'est cependant de ces hauteurs « que tout se révèle ». Elle pressent l'éventualité d'une libération intérieure, dans l'acceptation même de la douleur, ce qu'elle parviendra à exprimer dans d'autres œuvres. On lui a dit de ne pas pleurer. Non, elle ne pleurera pas, mais elle ira nager dans des rivières froides. Il lui faudra peut-être vaincre les eaux nocturnes en nageant, afin de retrouver la liberté à l'autre bord de la rivière [5].

1. *Zvezda* 9, 1962, p. 90.
2. *Denj Poèzii* 1962, p. 222.
3. *Denj Poèzii* 1962, p. 176.
4. *Komsomolskaja Pravda* 28-4-1957.
5. *Denj Poèzii* 1960, p. 18.

Si vraiment la souffrance est essentiellement inhérente à notre existence, on devrait au moins l'expérimenter comme telle ; on l'accepterait volontiers, avec courage, sans compromis ; ce qui fait présumer qu'on commence à reconnaître un sens — caché encore — à la souffrance. Ceci ressort bien d'une citation du roman de Lidia Obuchova, *La Grognone*. La vie marquée par la souffrance est dite formellement être « la grande vie », la vie sans mensonges, la vraie vie qui donne la grandeur d'âme. Par le fait même que l'on se rend compte que rien dans la vie ne peut « se refaire ni être corrigé », on reconnaît que pour accepter cette « grande vie », toujours tragique, il faut beaucoup de courage. C'est pourquoi on souhaite à celui qui semble être brisé par le tragique de la vie, que « Dieu te donne cette grandeur d'âme » [1].

Ce n'est pas l'individu seul qui doit suivre la route de cette *grande vie*. C'est une route que l'humanité toute entière doit suivre. Le pèlerinage de l'humanité n'est pas seulement une marche triomphale, mais plus encore, peut-être, un chemin de croix. Pour Semjon Kirsanov, ceci est une vérité absolue. Ce qu'il faut souligner, c'est qu'il voit symbolisé toute la souffrance du monde dans la figure du Christ ; voilà bien un son tout nouveau et étrange dans la littérature soviétique. Qui de nous, demande Kirsanov, n'a pas été blessé par les pierres des injures ? Qui de nous ne connaît les morsures des chiens, les lèvres humectées de vinaigre, les clous dans les paumes ? [2] Il applique à sa propre vie, non dépourvue de tragique, une citation biblique sans équivoque : les paroles empruntées à Samuel, I, 14,27 : « Je ne goûtais qu'un peu de miel, et voilà que je dois mourir déjà ... », citation qui servit au poète prérévolutionnaire Lermontov comme leitmotiv de son œuvre *Mtsyri* afin de démontrer la fragilité et la courte durée de tout bonheur terrestre [3]. En méditant longuement sur sa vie passée et sur la mort qui approche, il dit avec sarcasme que « ce monde est le meilleur des mondes, *à ce qu'on dit* », mais il envisage quand même un approfondissement sincère du problème de la souffrance. Tout

1. *Neva* 2, 1961, p. 70.
2. *Znamja* 11, 1962, p. 136.
3. *Oktjabrj* 12, 1962, 113.

comme pour Lidia Obuchova, le calvaire de l'humanité est pour lui « la grande vie » où peut-être se cache un sens profond. Kirsanov ne voit pas encore ce sens dans toute sa clarté, mais il commence à le pressentir ; la continuité de la souffrance du monde, symbolisé par le Christ, lui semble « la révélation la plus importante » au monde [1].

Dans le roman de S. Snegov : *Va jusqu'au bout*, nous retrouvons la figure du Christ comme symbole de la souffrance. Le héros Terentjev a tant d'expérience de la souffrance, qu'on l'a surnommé « le petit Christ ». Il se sent en effet attiré vers le Christ souffrant, en qui — comme il l'expérimente lui-même — se consomme une tragédie humaine bien triste, laquelle cependant fait de cet homme un être captivant, voire « enchanteur » [2]. Terentjev se trouve être à peu près l'incarnation de toutes les vertus, plus « chrétiennes » que marxistes : mansuétude, douceur, confiance en l'homme malgré tout, simplicité, humilité et surtout abandon à la souffrance au lieu de révolte.

Mort et éternité

Le problème de la souffrance culmine pour chacun de nous dans le mystère de la mort. Si l'on veut méditer sur la souffrance, il faut bien envisager tout aussi sincèrement la réalité de la mort. Georgij Gulia met sur les lèvres d'un de ces héros de roman un impératif : « Il faut réfléchir sur la mort » [3].

Ce n'est pas seulement à la fin de la vie, mais déjà au début, dans la jeunesse, que se trahit la peur de la mort en la mentionnant souvent, une peur que tout homme connaît, l'homme soviétique lui aussi. Le poète A. Dementjev l'appelle une « absurdité, un vandalisme » [4]. Jevgenij Dolmatovski trouve

1. *Znamja* 11, 1962, p. 136. A remarquer que Kirsanov reprend ici un thème de la pensée russe prérévolutionnaire. C'est surtout dans la dévotion populaire que la souffrance du Christ fut parfois identifiée à la souffrance du peuple, et ce motif fut traité souvent dans la poésie prérévolutionnaire. Cf. N. Gorodecky, *The humiliated Christ in modern Russian thought*, Londres 1943, passim.

2. *Znamja* 4, 1962, p. 20.

3. *Oktjabrj* 9, 1960, p. 45.

4. *Junostj* 6, 1962, p. 36.

assez curieux, mystérieux même, que des poètes morts jeunes, trouvèrent encore l'occasion de parler de la mort. Mais chez les poètes encore en vie il trouve également dans leurs œuvres de jeunesse des poèmes sur « le dernier moment », d'une expression si réaliste que cela lui « donne des frissons »[1].

Ludmila Tatjanitševa en donne aussi quelques exemples. Elle dit sentir toujours la présence de la mort, voilée encore derrière l'agitation de la vie quotidienne, mais révélant sa réalité menaçante dès que cesse la rumeur. Elle fait la garde auprès d'elle comme « un ennemi rusé ». La poétesse refuse de fermer les yeux devant cette réalité. A l'exemple d'un bon guerrier, elle ne détourne pas le visage mais la regarde dans les yeux creux, comme dans le canon d'un fusil[2]. La conscience continuelle de cette horreur présente pour Lev Ošanin, au contraire, l'impossibilité de vivre. En attendant continuellement la mort, guettant de quel côté elle nous surprendra, et à quel moment nous ne pourrions plus manger ni boire, ni dormir, de peur, dit-il. Le seul moyen de rester lucide est la fuite : il veut se noyer dans l'activité, où on peut tout oublier et lorsqu'enfin on se sent faiblir, crier encore en succombant : « Je vis encore ! »[2]

La fuite semble le seul narcotique devant la réalité de la mort. Maršak, toujours obsédé par le thème de la mort, revoit le paysage merveilleux de sa prime enfance comme le paradis perdu, parce qu'à cette époque la réalité de la mort n'avait pas encore obscurci son existence. Pendant seulement quatre ans, les quatre premières années de sa vie, il ne connut pas de soucis, parce qu'il ne savait pas encore « qu'il n'était *pas* éternel ». Tout comme Ošanin, il veut bannir la pensée de la mort de son esprit une fois pour toutes, afin de retrouver cette foi en une existence éternelle et l'insouciance délicieuse de l'enfance. Il espère bien en ce refoulement, possible selon lui, car le moment de la mort restera toujours un avenir lointain, même à une heure ou un instant avant la mort[4]. Maršak veut exprimer par là qu'exister et avoir la conscience de cette existence font

1. *Oktjabrj* 11, 1963, p. 7.
2. *Oktjabrj* 4, 1962, p. 131.
3. *Novyj Mir* 4, 1958, p. 75.
4. *Junostj* 11, 1962, p. 65.

un. La mort ne pourrait être conçue vraiment que lorsqu'elle est réalisée, mais alors toute conscience est éteinte. Autrement dit : on ne saura jamais, comme le dit explicitement Ščipačov, connaître le moment où l'on meurt, hier ou il y a mille ans [1]. Et l'homme soviétique cherche à échapper à la mort par l'idée qu'elle ne peut jamais être « expérimentée » et qu'en somme on peut donc la nier jusqu'à la fin.

Une autre voie pour échapper à la mort, voie conduisant plus avant et qui est plus honnête, est entrevue par ceux qui semblent vouloir revenir à la pensée d'une « éternité ». Le poète Vadim Chriljev suggère dans un de ses poèmes, que l'on pourrait considérer la mort comme une maturation spirituelle, une libération en vue de l'infini et de l'éternel. Il envisage l'axe de l'Univers symbolisé par un arbre, dont les branches soutiennent les systèmes planétaires. Tout est en un mouvement continuel, un caroussel tournoyant à grands coups d'ailes. L'homme est le fruit de cet arbre de l'Univers, mûrissant lentement. Pour Chriljev, cette maturation n'est autre que la conscience du désir d'atteindre cette éternité et l'infini de ce mystérieux Tout, qu'il dit expressément être « plus printanier que les fruits épars ». La forme éphémère de l'existence réelle où ce désir prit corps et se développa, se trouve au moment de la maturité trop à l'étroit, parce que la soif de l'espace et de la victoire transcende cette forme. L'essence du fruit appelé homme, mûe par l'instigation intérieure de la force de gravité, tend à rompre cette forme opprimante afin de pouvoir être enfin lui-même complètement délivré [2].

On va donc découvrir comment le sens intime de la mort, se manifestant plus fortement à mesure que l'âge démolit le corps, ne vise que la matière et non la valeur spirituelle de l'homme, à laquelle on donne la primauté.

Margarita Aliger aborde ce thème dans un magnifique poème, où le principe spirituel est franchement appelé « âme ». En dressant ce qu'elle appelle le bilan de sa vie, elle dit devoir reconnaître qu'elle vieillit. Cependant elle se rend tout autant

1. *Znamja* 10, 1962, p. 78.
2. *Neva* 11, 1961, p. 77.

compte que cela n'est pas le cas pour l'âme et elle expose comment, en prenant de l'âge, l'âme sommeillant en nous gagne en richesse et en profondeur, mûrit et rajeunit en même temps et « ressert les liens avec la vie ». Pour désigner l'opposition de ces deux procès : le déclin corporel et la croissance spirituelle, Margarita Aliger ne trouve qu'un seul mot : la lutte. Deux principes se font une guerre acharnée où le corps veut convaincre l'âme qu'il aura le dessus et qu'il n'y a point d'issue pour elle de toute éternité. Dans cette lutte entre le corps et l'âme, la poétesse se range cependant du côté de l'âme — et ce, contre tous les arguments en faveur du corps — parce qu'il est indubitable que l'âme échappera à la destruction. Elle exhorte l'homme à secourir l'âme dans cette « lutte sans fin », jusqu'à ce qu'elle ait obtenu la victoire. Et c'est à cause de cette victoire espérée qu'elle peut écrire que la vie est un chemin à travers la forêt, avec au bout « une lumière impérissable » [1].

A remarquer que dans cette lumière pointant à la fin de la vie, on croit parfois retrouver quelque chose que l'on pressentit vaguement dans ce paradis de la prime enfance comme « mystère» et « promesses futures ». A la limite de la vie, on espère pouvoir réentendre ce chant de cygne qui dans la jeunesse se révéla comme une « lointaine tradition, un rêve curieux qui nous remplit d'une vague et inexplicable inquiétude » [2]. Il nous semble nous trouver, tout comme jadis, sur le seuil d'un mystère [3] : il doit se trouver quelque part devant nous, une seconde jeunesse, mais il ne nous est pas donné de savoir où elle se trouve [4].

L'EXPÉRIENCE DE LA RÉALITÉ COMME MYSTÈRE

Le thème de la réalité comme mystère, que nous mentionnions ci-dessus en rapport avec l'expérience mystérieuse de la réalité qu'on eut dans la jeunesse, et dont l'homme se souvient un

1. *Denj Poèzii* 1960, p. 11.
2. *Zvezda* 7, 1962, p. 95.
3. Ibid.
4. Nikolaj BRAUN, dans *Zvezda* 1, 1960, p. 112.

instant avant de prendre congé de la vie, réapparaît souvent dans la littérature contemporaine. On veut retourner vers l'émerveillement primitif, ou plutôt vers l'essence même des choses. Afin d'y parvenir, Bella Achmadulina va trouver la solitude où les choses lui révèleront leur sens profond, leurs mystères d'enfance. En face de cette connaissance plus profonde, elle considère tout comme misérable ignorance [1].

La *Literaturnaja Gazeta* (« le Moniteur officiel de la Littérature ») reprocha à la poétesse de s'être rendue coupable de mysticisme dans ces poèmes. Cependant, cette « recherche du sens profond des choses » est pour D. Samoilov la mission du poète. Un artiste doit rendre aux choses leur nouveauté primitive, il doit les polir comme du verre afin qu'elles nous éblouissent de nouveau [2].

C'est ainsi que Andrej Vosnesensky veut retrouver ce qui est vraiment essentiel, le sacré des choses, et pour y parvenir arracher l'écorce de la planète, enlever la poussière et la corruption, descendre au fond des choses pour y rencontrer le principe pur, et le faire briller comme un *autel* [3]. On veut revivre la sensation que la terre trop connue nous semble tout-à-coup merveilleuse, où tout est existant comme des signes, comme des échos des planètes lointaines, la sensation de s'y trouver pour la première fois [4] et où l'on se demande, le souffle coupé : « où suis-je ? » [5]

Le caractère mystérieux de la réalité n'échappe pas non plus à l'écrivain Konstantin Paustovski. Il dit avoir rencontré quelque chose de neuf tous les jours de sa vie, mais plus il apprit à connaître la vie, plus cela lui devint mystérieux. Dans le *Récit de sa vie* il donne plusieurs exemples de cet émerveillement, où toute connaissance empirique est relégué à l'arrière-plan et où la vie « laisse derrière soi la sensation d'irréel subitement mise en lumière » [6]. Ilja Avramenko dit que cet « irréel »

1. *Denj Poezii* 1962, p. 34.
2. *Novyj Mir* 12, 1961, p. 114.
3. *Znamja* 4, 1962, p. 62.
4. Alexander REŠETOV, dans : *Neva* 5, 1960, p. 97.
5. *Oktjabrj* 5, 1963, p. 59.
6. *Oktjabrj* 10, 1960, p. 8.

est absolument « anonyme » et parle d'un « enchantement ne s'éteignant jamais »[1].

La nuit semble être le climat familier dans lequel l'existence apparaît de nouveau comme un miracle. La nuit, les objets jettent leur masque, et révèlent ce qu'au jour resta caché. C'est pourquoi Igor Volgin nomme le monde nocturne une révélation secrète, une réalité pleine de doutes et de mystères[2]. Vadim Schefner connaît également ce mystère de la nuit ; il en nomme explicitement les dimensions, tandis que Volgin ne fait que les toucher implicitement. Toutes les « survaleurs » de l'existence : le *merveilleux*, l'*original* et l'*inconnu* où se trouvent en même temps une promesse, reviennent ici en une seule image. Sous le manteau mystérieux de la nuit, la terre lui semble cacher un message lointain. Le monde entier est mise en code par l'obscurité, on ne peut déchiffrer le message. Il est plein d'espoir et d'intuition, mais ne contient ni objets ni noms. Il est majestueux, on le dirait à peine né, comme un songe de l'enfance, où cette obscurité nocturne qui ne fait pas peur efface les distances afin que le bienfait mystérieux de l'inconnaissance puisse conduire aux révélations, comme dans un conte de fées[3].

Nous trouvons un plaidoyer passionnant en faveur d'une revalorisation de l'existence en tant que mystère dans un poème de Semjon Kirsanov. Il dit expressément vouloir rendre aux hommes l'émerveillement comme un bien inaliénable. Il les conjure de ne pas considérer les merveilles auxquelles ils sont habitués comme des banalités, mais de se rendre compte sérieusement qu'il vit dans un monde enchanté, que ce monde entier avec ses créations et ses manifestations consiste en miracles — que la lune n'est pas seulement « lune » sans plus, mais « une manifestation occulte »[4].

1. *Zvezda* 12, 1962, p. 85.
2. *Junostj* 6, 1963, p. 49.
3. *Novyj Mir* 7, 1963, p. 126.
4. *Oktjabrj* 12, 1962, p. 112. Cette conception du mystère dans les choses et dans toute l'existence, trouva déjà et de façon plus marquée qu'en Occident, son expression dans la littérature et dans la pensée prérévolutionnaire. Cf W.W. ZENKOVSKIJ, *Istoria russkoj filosofii*, Paris 1948-1950, I, p. 39 ; II, p. 410 sv.

Lorsque les choses peuvent exprimer plus que nous enseigne leur réalité empirique, elles peuvent parfois revêtir le caractère d'un symbole. Les formes visibles évoquent alors la réalité profonde. Par forme on entend ici ce qu'elle est en somme : medium, évocation, symbole [1].

On retrouve également cet aspect dans la littérature soviétique contemporaine. Parfois cette redécouverte du caractère évocatif des choses prend des formes surprenantes. Il s'avère alors que certaines images de l'héritage chrétien n'ont rien perdu de leur valeur d'orientation, bien que d'une autre manière que dans leur contexte original. Elles gagnent alors une certaine valeur symbolique, s'étendant depuis le passé jusqu'à nos jours et plus loin encore dans l'avenir ; ainsi semble-t-on jeter un pont vers le monde religieux d'antan, quoique de façon plus ou moins hésitante. C'est ainsi que Lev Motšalov voit dans les mosaïques des cathédrales moscovites et dans les représentations d'anciennes icones, des symboles mystérieux de la souffrance universelle du monde, cependant que le caractère sacré de ces images semble exprimer le sens indicible de la douleur [2].

Nous avons vu que Kirsanov fut frappé déjà par l'image du Christ souffrant comme symbole de cette souffrance universelle du monde et, par là même, « lar évélation la plus importante du monde » [3]. Pour Leonid Chaustov, l'icone de la Ste Vierge de Roubljov est le symbole de cette même souffrance universelle et en même temps celui de la nostalgie séculaire du bonheur et de la rédemption, nostalgie exprimée dans la prière pour la lumière et le salut ; le poète s'y unit de tout cœur [4]. Le rapport avec les sentiments religieux des siècles passés est exprimé plus clairement encore par Vsevolod Roždestvenski, qui voit symbolisé dans la mosaïque de la Mère de Dieu dans la cathédrale Ste Sophie de Kiev, « l'Espérance de la terre ». Oubliant les ravages de rudes siècles, les incendies, les pillages et brutalités

1. Cf. : R. Guardini, *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis*, Würzburg 1950, passim.
2. *Neva* 7, 1961, p. 5.
3. *Znamja* 11, 1962, p. 136.
4. *Neva* 2, 1961, p. 13.

des guerres, la Vierge bleue plane toujours dans l'abside de la cathédrale. Ni la colère ni le feu n'ont pu l'atteindre, les pierres eurent beau se détacher, noircies par la fumée, cette même Vierge immortelle regarde du haut du mur : Reine de la Paix. Combien de siècles se sont écoulés depuis ? Toujours, de ces voûtes élevées, brille une lumière jamais obscurcie [1]. Ce même auteur croit trouver, lui aussi, dans « l'éternel visage de la Vierge », dépeint par Rubljov, qu'admirait un Leonid Chaustov émerveillé, le « visage éblouissant » d'un avenir lointain et parfait, sur lequel est fixé, selon lui, la nostalgie religieuse du peuple russe au long des siècles [2].

Le problème de la vérité

Cette nouvelle méditation sur l'existence, vue comme un mystère, où l'on commence à percevoir les formes empiriques comme évocations symboliques d'une essence profonde, semble éveiller une réflexion analogue sur le problème de la vérité. Il y a dans la littérature soviétique des preuves que l'on trouve nécessaire de distinguer entre la forme en laquelle la vérité est « exprimée » et cette vérité même ; entre les vérités relatives et la vérité absolue.

Nikolai Dubov traite ce thème de façon très approfondie dans son roman : *La dure Épreuve* [3]. Le héros, Aljoša, dans la recherche de « l'ultime vérité », entre en rapport avec les baptistes. En parlant d'eux à son ami plus âgé, philosophe à ses heures, celui-ci lui fait comprendre que non seulement *leur* conception de la vérité est aléatoire, mais que tout dogmatisme est vain. De nos jours, lui explique-t-il, chacun se crée un Dieu à sa guise. La vérité reste toujours la vérité ; mais l'un monte

1. *Zvezda* 1, 1962, p. 80.
2. *Zvezda* 1, 1962, p. 46. Roždjestvenskij rappelle ici les conceptions mariales de la dévotion populaire russe, où la Mère de Dieu était mise en rapport avec une ' terre souffrante ', où ' âme du monde ', et sa délivrance ultime et son achèvement dans une perspective eschatologique, achèvement dont elle était le prototype et le symbole.
Cf. FEDOTOV, G.D., *The Russian religious mind*, Harvard University 1946, pp. 12, 362 ; N. GORODECKY, *The humiliated Christ*, pp. 134, 172.
3. *Novyj Mir* 9, 1960, 27/77.

dessus afin de la dompter tandis que l'autre rampe en dessous. Chacun veut la brider et la faire sienne. Autant de têtes, autant d'opinions, ce qui nous convient est reconnu comme *la* vérité. Mais l'ami ne relativise cependant pas absolument tout. Lorsqu'Aljoša lui demande si, après tout, il n'y aurait pas une ultime vérité, une vérité absolue, il dit ce qu'il pense d'une « vérité en perspective » et une « vérité absolue ». Bien sûr, enseigne-t-il, il doit y avoir une vérité absolue, seulement chacun la considère de son propre point de vue, et chacun pense que c'est de ce point de vue qu'on peut l'approcher le mieux. Mais lorsque la vie se révèle, c'est autre chose : elle montre la vérité totale, telle qu'elle est. Ici Dubov met dans l'ami d'Aljoša des paroles qui font indubitablement écho à ceux que Dostojevskij fit dire à son Aljoša Karamazov au sujet de la vérité et de la vie. Cet Aljoša-là avance également sa conviction qu'il vaut mieux aimer la vie que de « chercher le sens de la vie » dans des philosophies. En somme, dit-il, ce n'est que dans l'expérience existentielle que l'on trouvera le sens véritable et profond de la vie [1], ce que la poétesse Rimma Kozakova nomme « une vérité originelle, vérité plus vraie que toute parole la plus vraie » [2].

La vérité au sens absolu est généralement considérée comme une approche intellectuelle de la réalité, mais si on veut la voir en partant de la sensibilité, la notion devient tout autre : elle devient Beauté. La conscience fait place à l'émerveillement et à l'émotion, et c'est par cette voie que l'homme arrive à la beauté absolue.

Dans une méditation sur les vérités inconscientes que l'on devine dans les dessins et dans les rêves enfantins, qui sont parfois d'une étrange beauté, la poétesse Junna Morits voit l'humanité en route sur les sentiers de la beauté vers une vérité ultime laquelle est Beauté, créant sans cesse des formes pour les quitter de nouveau afin d'atteindre enfin ce qui se trouve au-delà de la forme. Elle voit une humanité pensante, cherchant laborieusement, devinant et se répétant, aller de l'avant, et

1. F.M. DOSTOJEVSKIJ, *Bratja Karamazoy*, Moscou 1958, p. 289.
2. *Neva* 3, 1960, p. 58.

elle sait qu'il ne lui est pas donné de voir se réaliser tout ce qu'elle désire ; mais elle sait aussi que cette recherche de la beauté absolue aboutira au point vers lequel celle-ci est dirigée ; qu'un jour viendra où le temps révèlera le secret des couleurs, le rapport entre la vie et le rêve, entre l'idéal et la réalité. Car, dit-elle, l'enthousiasme exige une réponse au problème des formes de beauté [1].

Vladimir Toporygin, de son côté, cherche aussi une réponse au problème de la beauté dans son poème consacré au souvenir du peintre anglais du XIX[e] siècle, Joseph Mallord William Turner (1775-1851), qu'on pourrait appeler le premier peintre expressionniste, à cause de la représentation toute subjective de ses sujets. Pour lui, la couleur et la lumière étaient essentielles, tandis que les formes furent volontairement réduites. Plus il avançait en âge, plus l'expression de la lumière gagna de force. Toporygin raconte les efforts infatigables mais vains de Turner — et, au fait, de l'humanité — de rendre la lumière absolue, symbolisé par le soleil. Lui, Toporygin, sait que cette tentative n'aboutira jamais. L'effort humain ne peut atteindre que l'interprétation du jeu de lumière dans les choses, par quoi elles sont toujours plus que la perception sensorielle, — ressemblance est une illusion, est-il dit textuellement. Dans l'étincellement agité de l'eau et de l'herbe, dans l'obscurité bleuâtre tremblante, dans les horizons mystérieux d'un jaune flamboyant, Turner cherche toujours à fixer ce mystère éternel. Mais la beauté infinie de la lumière absolue ne peut être captée ; tout en étant présente de manière imminente dans les objets, elle révèle son caractère transcendant. Sur son lit de mort, Turner appelle ce mystère de la lumière, s'étendant au-delà de la mort, Dieu — et Torporygin adhère franchement à ce nom [2].

Une vérité, même incarnée dans une beauté absolue, reste donc un mystère et un « eschaton ». Aussi Vladimir Tendrjakov l'appelle un miracle, surpassant tous les miracles du monde ; un secret, plus caché que tous les secrets que l'intelligence

1. *Junostj* 8, 1960, p. 20.
2. *Neva* 5, 1962, p. 52.

humaine ne pourra jamais sonder. L'homme ne peut que poser des questions, comme le fait Paustovskij, lorsqu'il écrit en méditant : « A qui devons-nous ce miracle dont nous sommes si richement gratifiés : la vie ? »[1]

En cherchant à faire la synthèse de tout ce qui précède, nous arrivons à une conclusion approximative : ce qui, en premier lieu, revient continuellement, c'est l'idée que l'existence restera toujours problématique et blessée. Ensuite, que l'on essaie toujours de faire jaillir une lumière dans les domaines auxquels la dogmatique du Parti ne prête guère attention : les situations-limites de l'existence, comme la souffrance, la culpabilité, la lutte et la mort, situations où l'homme se trouve placé plus qu'ailleurs devant la question du pourquoi de son existence et de son destin.

En fin de compte, on semble redécouvrir le réel, bien que le but final semble s'éloigner toujours, mais tout en gagnant en plénitude et en valeur absolue. Derrière la beauté on devine une Beauté absolue, derrière la vérité, une Vérité absolue ; même parfois, derrière le temporel, une éternité. Parfois ce Tout se perçoit comme une perspective eschatologique, à partir d'un réel désir de l'Absolu vers lequel les formes éphémères renvoient sans cesse comme vers une réalité ultime, transcendante.

Dr. M. A. LATHOUWERS.

1. *Oktjabrj* 10, 1960, p. 25.

L'Œcuménisme dans le Décret sur « l'Activité missionnaire de l'Église »

La promulgation du Décret sur « l'Activité missionnaire de l'Église » a réservé aux œcuménistes une agréable surprise. Alors que beaucoup de milieux missionnaires s'étaient montrés longtemps réticents aux tentatives de coopération œcuménique, l'élaboration du Décret *Ad Gentes* témoigne, à ce sujet, d'un incontestable retournement des esprits. Le texte actuel du Décret marque une réelle ouverture à l'idéal de l'Union, et ceci s'explique, en partie du moins, par l'histoire même de ce document.

Durant toute la première moitié du Concile, les membres de la Commission des Missions et la grande majorité des évêques missionnaires ne s'étaient guère montrés disposés à promouvoir l'idéal œcuménique dans leur schéma. Le « scandale » de la division des chrétiens sur le champ de l'apostolat était certes perçu par de nombreux Pères. On le déplorait comme *un fait*, susceptible de porter préjudice à l'œuvre de l'évangélisation. Mais on ne cherchait pas encore positivement à y porter remède. Dans les premières versions du schéma missionnaire, aucune allusion au mouvement œcuménique, aucune directive en faveur d'une forme quelconque de collaboration entre frères ou Églises séparées.

Une certaine ouverture à l'œcuménisme se manifesta, pour la première fois, dans le texte du schéma dit « des Propositions ». Celui-ci, rédigé durant l'été 1964, en vue de la troisième session conciliaire, comportait une « proposition » toute nouvelle et

fort importante (proposition nº 10). Nous y lisons, en effet, que « tous les chrétiens, catholiques et non catholiques, sont appelés à témoigner devant les nations d'une *commune profession de foi en Dieu et en Jésus-Christ* et aussi à *collaborer fraternellement* dans le domaine social et technique, aussi bien qu'en matière culturelle et religieuse, suivant la Constitution *(sic)* sur l'Œcuménisme ».

La date de rédaction de ce schéma, aussi bien que la référence au futur Décret sur l'Œcuménisme — le texte définitif de celui-ci n'était pas encore établi, mais il avait été déjà longuement discuté au cours de la seconde session conciliaire (1963) — montrent clairement combien fut profonde l'influence de ce débat et de ce document sur les membres de la Commission des Missions. A partir de ce moment (été 1964), et bien que le schéma « des Propositions » ait été rejeté par l'Assemblée conciliaire au cours de sa troisième session (9 novembre 1964), l'importance de l'idéal œcuménique pour l'œuvre même de l'évangélisation est nettement perçue et ne sera plus jamais mise en question au cours des rédactions subséquentes. Au contraire, nous la voyons soulignée à maintes reprises, au cours de la quatrième session (1965), à l'occasion de nombreuses interventions orales et écrites. Plusieurs cardinaux, des évêques, des supérieurs d'Ordres religieux s'efforcent d'en préciser les divers aspects, et leurs suggestions seront bien souvent retenues par les membres de la Commission des Missions. On en retrouve des traces évidentes jusque dans le texte définitif du Décret [1].

Notons encore qu'en cette matière, l'apport des « observateurs » au Concile fut loin d'être négligeable. Nous n'en donnerons qu'un seul exemple, mais il nous paraît très frappant. Au chapitre II du Décret (Nº 15) il est demandé aux catholiques et aux frères séparés de « collaborer principalement à cause du Christ, leur Seigneur commun » *(collaborent praesertim propter Christum, suum Dominum communem)* ; « Que ce soit son Nom qui les réunisse » *(Ejus Nomen eos colligat)*. Et on ajoute : « Que cette collaboration s'établisse non seulement au niveau des

1. On trouvera des précisions à cet égard dans une étude que j'espère publier sous peu dans *Rythmes du Monde*.

personnes privées, mais aussi, suivant le jugement de l'Ordinaire du lieu, *entre Églises ou communautés ecclésiales* et entre leurs œuvres ».

L'origine de ce texte ne peut faire de doute. La première partie se retrouve presque textuellement dans un mémoire adressé aux membres de la Commission des Missions par le pasteur Lukas Vischer, observateur attitré du COE. L'auteur y développe précisément l'idée d'une collaboration au niveau des institutions. Il écrit : « *Si Ecclesiae collaborant, hoc facere debent propter Christum, suum Dominum communem. Hoc nomen eas colligat !* » Quant à la seconde partie, elle peut s'inspirer du même document, mais nous croyons plutôt qu'elle se réfère à une intervention du cardinal Jaeger qui déclarait, en accord avec de nombreux théologiens, qu'il ne suffisait pas d'établir une collaboration « entre personnes privées », mais qu'il fallait viser à « *l'établir au niveau des Églises et des institutions* ».

Quoi qu'il en soit, on reconnaîtra volontiers que ce paragraphe (Nº 15) du Décret ne se contente pas d'affirmer un principe, d'ailleurs excellent. Son élaboration même nous fournit la preuve d'une collaboration déjà effective — bien que non officielle — entre théologiens appartenant à diverses communautés ecclésiales, et cela au sein même des Commissions conciliaires. Il y a là un signe non équivoque de la largeur de vues des rédacteurs du Décret et de l'esprit vraiment œcuménique qui a animé leurs travaux.

* * *

Si nous voulons maintenant relever les principales acquisitions positives du Décret en matière d'œcuménisme, nous noterons d'abord, dans la partie doctrinale (Nº 6), une importante déclaration de principe :

« Bien que distincte du travail pastoral et œcuménique, l'activité missionnaire leur demeure cependant étroitement unie, car la division des chrétiens apporte un réel préjudice *(detrimentum)* à la cause sacrée de l'évangélisation et ferme à beaucoup d'hommes le chemin de la foi. Ainsi, *en vertu-même de la mission (ex necessitate*

missionis) tous les baptisés sont appelés à se réunir en un seul troupeau, *afin de pouvoir rendre unanimement témoignage du Christ, leur Seigneur.* S'il ne leur est pas encore possible de témoigner tous d'une même foi, il importe cependant qu'ils soient animés l'un envers l'autre d'estime et de charité ».

On pourrait objecter que cette affirmation de principe demeure malgré tout assez timide. On reconnaît certes que tous les chrétiens ont le Christ pour Seigneur ; mais on hésite, semble-t-il, à affirmer qu'ils doivent dès à présent et dans toute la mesure du possible, lui rendre un témoignage commun. On pourrait en conclure que dans l'état actuel, on ne peut demander aux chrétiens qu'une estime et une charité mutuelle.

Telle n'est pas cependant la pensée des Pères. Celle-ci se trouve précisée au chapitre II (Nº 15), à l'occasion de l'enseignement qu'il convient de donner, en cette matière, aux nouvelles chrétientés :

« Autant que les situations religieuses le permettront, on veillera à promouvoir (dans les chrétientés nouvelles) une action œcuménique excluant tout indifférentisme, tout confusionisme, toute rivalité insensée ; — afin que, suivant les normes du Décret sur l'Œcuménisme, catholiques et Frères séparés *collaborent autant que possible*, devant les nations, *en une commune profession de foi en Dieu et en Jésus-Christ, et par une coopération fraternelle* dans le domaine social et technique, aussi bien qu'en matière culturelle et religieuse. Que cette collaboration se fasse *principalement en vertu du Christ, leur Seigneur commun. Que ce soit Son Nom qui les réunisse !* Et qu'elle s'établisse (cette collaboration) non seulement entre personnes privées, mais aussi, au jugement de l'Ordinaire du lieu, *entre Églises ou communautés ecclésiales* et entre leurs œuvres ».

Voilà qui est clair et explicite. Pareil texte ne peut laisser subsister aucun doute sur la forme de collaboration réclamée dès à présent par le texte même du Décret. D'autant plus que le même paragraphe enjoint aux missionnaires de veiller à « nourrir » l'esprit œcuménique de leurs néophytes, de telle sorte que ceux-ci

« reconnaissent loyalement *(probe aestiment)* que les frères qui croient au Christ *sont des disciples du Christ*, régénérés par le baptême et participant aux très nombreux bienfaits du Peuple de Dieu *(perplurium bonorum Populi Dei consortes)* ».

Du point de vue œcuménique, cette addition nous paraît fort importante. Elle précise d'une façon opportune la pensée des Pères au sujet d'une expression controversée du Décret sur l'Œcuménisme. On se rappelle, en effet, qu'à la suite d'une intervention de l'autorité supérieure, le texte de ce dernier Décret avait été modifié, à la fin de la troisième session, de telle sorte qu'on y *constatait* simplement que les frères séparés *estimaient être* des disciples du Christ. Il pouvait donc sembler que les Pères conciliaires hésitaient à prendre à leur compte cette assertion. Le vote quasi-unanime du Décret des Missions, à la fin de la quatrième session, enlève tout doute à ce sujet et remet les choses au point : non seulement le Concile — et le Pape qui l'a approuvé — admettent ici *explicitement* que les « frères croyant au Christ » *sont* de fait « *disciples du Christ* » ; ils enjoignent même aux missionnaires de veiller à ce que leurs néophytes le « reconnaissent loyalement ». Il importait, croyons-nous de souligner ce fait : on y trouve une interprétation authentique de la pensée des Pères sur un sujet controversé.

Le Décret des Missions impose encore à la nouvelle Congrégation de la Propagande, entièrement remaniée, de

« rechercher, *en liaison avec le Secrétariat pour l'Unité des chrétiens, les voies et moyens susceptibles de procurer et d'organiser la collaboration fraternelle* ainsi que la bonne entente avec les initiatives missionnaires d'autres communautés chrétiennes, de sorte que le scandale de la division soit supprimé dans toute la mesure du possible » (N° 29).

Ceci répond au désir exprimé par certains Pères, théologiens et observateurs [1] de voir rédiger, à l'usage des missionnaires,

1. Cfr, M. VILLAIN *La quatrième session de Vatican II et le dialogue œcuménique* dans *Rythmes du Monde* XIII (1964 — N° 4) pp. 201-250. La question du « Directoire œcuménique » y est traitée avec une certaine sévérité aux pp. 225-226. Je compte y revenir dans un prochain article de la même revue.

une sorte de « Directoire Œcuménique » donnant des orientations précises au seuil d'une nouvelle étape de l'évangélisation. Le Concile accepte cette requête et la fait sienne, du moins jusqu'à un certain point. Sans doute, il estime préférable de ne pas se charger lui-même de la rédaction d'un texte délicat à établir, mais il en confie l'exécution à la plus haute instance missionnaire, prenant par ailleurs de sérieuses garanties pour que ce document reflète un authentique esprit œcuménique.

Enfin le Décret insiste encore sur l'importance du *témoignage de la vie chrétienne* dans l'œuvre de l'évangélisation (N° 36). Il précise à nouveau que pour être pleinement efficace et porter tous ses fruits, ce témoignage « doit *être donné conjointement* avec les autres groupements chrétiens, suivant les normes du Décret sur l'Œcuménisme » *(ibid)*.

Ce bref résumé de la doctrine œcuménique du Décret *Ad Gentes* montre que ses rédacteurs ont voulu assimiler l'esprit du Décret sur l'Œcuménisme. Certaines de leurs affirmations sont au moins aussi explicites que celles de ce dernier décret ; d'autres témoignent encore, il est vrai, de certaines hésitations. Le contraire eut été étonnant. Aussi ne peut-on que se réjouir des résultats déjà acquis et qui, dans l'ensemble, dépassent certes tout ce qu'on pouvait espérer, il y a à peine quelques mois.

Est-ce à dire que la rédaction actuelle ne présente aucune lacune et réponde entièrement aux souhaits de tous les œcuménistes ? On trouvera aisément que certaines formules du Décret demeurent quelque peu ambiguës. D'autres s'étonneront à bon droit croyons-nous, de certaines omissions, d'expressions actuellement dépassées, voire même de quelques retouches faites en dernière heure, et qui paraissent bien être des sortes de compromis. On ne s'en formalisera pas cependant, si l'on se rappelle qu'un texte conciliaire est avant tout l'expression de la pensée commune de l'Église, à un moment donné de son histoire. C'est bien là d'ailleurs ce qui fait sa valeur et son autorité, mais c'est aussi ce qui explique l'extrême prudence dont témoignent certaines rédactions que l'on souhaiterait parfois plus audacieuses. L'élaboration d'un texte conciliaire est une œuvre toujours délicate, car il faut tenir compte de

différents points de vue, et ce sont parfois des impondérables qui déterminent le choix d'une expression.

N'empêche que le Décret *Ad Gentes* marque dès à présent, et surtout peut-être au point de vue œcuménique, une étape décisive dans l'histoire de la mission [1]. Il faut, croyons-nous, lui faire confiance et lui donner le temps de sortir ses effets. L'arbre est planté ; il ne peut manquer de porter des fruits.

A. GILLÈS DE PÉLICHY, O. S. B.
Directeur de « Rythmes du Monde ».

1. Aussitôt après la promulgation du Décret *Ad Gentes*, le pasteur Lukas VISCHER, observateur-délégué du COE au Concile, notait dans une note au SOEPI (16 déc. 1965, p. 3) : « (Ce décret) souligne fortement que l'Église catholique doit se trouver prête à collaborer avec d'autres Églises, communautés ecclésiales et organisations dépendantes de celles-ci. Cela veut dire que Unité et Mission sont deux réalités liées de façon indissoluble et que le scandale de la division doit être surmonté en vue du témoignage chrétien. Les autres Églises seront ainsi explicitement prises au sérieux dans leur témoignage rendu au Christ ». — Dans son tout récent — et excellent — petit ouvrage *Oui et Non, Un pasteur au Concile* (Paris, Albin Michel, 1966), le pasteur G. RICHARD-MOLARD notait que « le décret sur les Missions — et la chose, disait-il, et capitale — est celui qui tient le plus compte du décret sur l'Œcuménisme. C'est même le texte de Vatican II le plus ' œcuménique ', en ce sens qu'il ne se contente pas de généralités abstraites, mais qu'il touche à la substance même de la vie de l'Église. Il s'attache avec insistance au scandale que représente la division chrétienne en terre de mission — terre qui peut être la vieille chrétienté — et dès lors exhorte avec netteté les laïcs et les clercs à remédier par tous les moyens à de telles situations... » (p. 122). (N. d. l. R.)

Chronique religieuse

Église catholique. — Le *Motu Proprio* « Ecclesiae Sanctae » de Paul VI du 6 août 1966, a promulgué les normes d'application de quatre décrets de Vatican II. On se rappelle qu'un certain retard avait été annoncé à cette promulgation, qui était attendue pour le mois de juin. Le Décret sur « La charge pastorale des évêques » et celui de la vie des prêtres sont traités dans une même partie (I), leur application ayant plusieurs points communs. Sont également promulguées les normes concernant la vie des religieux (II) et concernant les Missions (III). Un des points les plus importants de la 1re partie est la répartition future du clergé, qui ne sera plus formé exclusivement pour un diocèse ; il sera tenu compte du besoin des diverses Églises en raison de la pénurie des prêtres dans certains endroits. Ceci vaudra aussi bien pour les anciens diocèses peu favorisés que pour les territoires des missions. Les évêques résidentiels et les curés sont invités a démissionner de leur charge à l'âge de 75 ans. La question délicate de l'exemption des religieux et de leur dépendance des ordinaires des lieux pour la pastorale a été l'objet d'une revision. Des interventions ont eu lieu avant la publication du Décret pour faire protéger le plus possible cette exemption. Il n'en a cependant été tenu compte que partiellement.

La partie concernant spécialement les religieux insiste sur la nécessité de moderniser les institutions, tout en retournant aux sources pour les lignes fondamentales des divers ordres. Chose assez surprenante, en sept ou huit endroits il est fait mention expresse des personnes ou des fonctions ORIENTALES : Patriarches, staropégie, *typica*, higoumène, synaxe, hiérarques etc. Ceci prouve que la législation future générale comprendra, non seulement en cette matière mais aussi dans les autres, des lois concernant indifféremment l'Église orientale aussi bien que

l'Église latine. Innovation importante, (qui avait du reste été agitée au Concile) puisque le can. I du Code promulgué par Benoît XV disait expressément que la discipline du code ne liait en substance que l'Église latine. Il est vrai que le Décret conciliaire concernant les Églises orientales unies à Rome dit positivement que toutes les dispositions juridiques prises pour celles-ci (et c'est d'elles exclusivement que s'occupe le *Motu Proprio*), ne sont données qu'en raison des circonstances présentes, jusqu'à ce que l'Église catholique et les Églises orientales séparées « s'unissent dans la plénitude de la communion » (n° 30). L'Orient a sa législation propre, et c'est celle-là qui devra prévaloir pour lui lorsque l'union pourra s'accomplir. Il est vrai aussi que le *Motu proprio* n'est qu'*ad experimentum*. Quant aux vocables orientaux usités dans le texte, ils sont repris à la Lettre apostolique de Pie XII du 9 février 1952 sur les « religieux orientaux ». De fait, ils n'atteignent qu'un nombre très restreint de cas peut-être même certains — comme l'expression « monastères stavropégiaques » — auront-ils de la peine à trouver une seule application.

Relevons, dans la partie concernant les Missions, que le Préfet et le Secrétaire de la Congrégation de la Propagande feront désormais partie du Secrétariat pour l'Unité, et qu'une vigilance particulière devra être exercée en vue du travail pour l'unité, la séparation des Églises étant le grand obstacle à l'évangélisation (cfr plus haut, p. 357).

On attend encore l'application des Décrets concernant l'éducation chrétienne, les séminaires et l'apostolat des laïcs, dont les commissions postconciliaires doivent semble-t-il terminer prochainement leurs travaux (*Irénikon* 1966, p. 110).

Un Secrétariat qui avait été voté, — du moins comme proposition, — dans une des séances du Concile, concernant l'organisation « pour la JUSTICE et le DÉVELOPPEMENT dans le MONDE », et dont on attendait l'établissement, a été annexé au comité provisoire pour l'apostolat des laïcs, dont le Décret n'a pas encore reçu ses règles d'application. Ce fait en a déçu plusieurs (cfr l'article du chan. HOUTART « L'Institution va-t-elle tuer le prophétisme ? » dans les *Informations catholiques internationales* du

1er août 1946 et les compléments ou rectifications apportés aux nos suivants.

Dans une conférence de Presse du 11 août sur les incidences du *Motu proprio*, S. Exc. Mgr FELICI, ancien secrétaire du Concile, avait déclaré que les Règles pour l'application des Décrets conciliaires auraient pu être reportées jusqu'à la promulgation du nouveau code de Droit Canonique, mais ceci aurait pu faire croire qu'on voulait éluder le Concile. Cette raison ne doit pas être perdue de vue [1].

La presse annonçait le 28 août que le Cardinal OTTAVIANI avait adressé à toutes les conférences épiscopales un questionnaire, dont les réponses étaient attendues pour la fin de l'année, sur certains points de doctrine au sujet desquels courent des bruits causant le trouble. Les points cités sont au nombre de 10 : les opinions inexactes sur l'inspiration et l'inerrance de la Bible ; la dépendance des formules dogmatiques à l'égard du développement de l'histoire ; le caractère du magistère ordinaire de l'Église et du pape à classer dans les « opinabilia » ; un relativisme concernant l'objectivité de la vérité ; un certain humanisme christologique qui met en cause la divinité du Christ, la parturition virginale de la Vierge Marie et la résurrection du Christ ; une notion du symbolisme eucharistique qui minimise la transsubstantiation ; une notion de la pénitence qui conçoit celle-ci comme une réconciliation plutôt avec l'Église qu'avec Dieu ; une sous-évaluation de la doctrine du péché originel ; un usage de la morale de situation et une diminution de la responsabilité dans les choses de la sexualité et du mariage ; une forme de l'œcuménisme versant dans l'indifférentisme religieux. Les conférences épiscopales auront à réagir en conséquence de leurs enquêtes.

URSS. — Du 22 au 25 avril ont été célébrées à Ljvov les festivités du VINGTIÈME ANNIVERSAIRE du rattachement de l'Église ukrainienne unie de Galicie au patriarcat de Moscou, en particulier au synode de Ljvov (8-9 mars 1946) [2], en présence d'un

1. *OR* du 13 août, p. 4.
2. Les conditions dans lesquelles se déroulèrent ce rattachement furent assez douloureuses pour l'Église d'Occident et guère en harmonie avec l'esprit de l'Orthodoxie, comme certains Orthodoxes l'ont reconnu.

certain nombre de délégués. La manifestation atteignit son point culminant le 23 avril dans le cadre du palais de l'archevêché. Après une allocution du métropolite Pimen de Kruticy, Mgr Alexis de Tallinn donna un exposé sur toute la question, du point de vue de la « lutte contre l'union » ; il en alla de même de la part de l'évêque local NIKOLAJ, lui-même ancien uniate. L'évêque GRIGORIJ, de Podcarpathie, fit une intervention parallèle sur le rattachement de 1949. Enfin l'archevêque de Tallinn lut le décret patriarcal, élevant l'évêque de Ljvov au rang d'archevêque. Naturellement furent exaltés les promoteurs du retour à l'Orthodoxie : Gavriil Kosteljnik, Antonij Peljveckij et Michail Meljnik. Les développements des orateurs, parfois très convenus, gardèrent un ton relativement modéré et, en finale, à l'occasion, la note œcuménique actuelle ne fut pas totalement absente. A plusieurs reprises fut soulevée la question du problème rituel [1]. Le 23 avril fut célébrée un *bdénie* à la cathédrale St-Iurij et le lendemain une liturgie solennelle à laquelle concélébrèrent les sept évêques présents. Le 24 avril, dimanche des myrophores, on apprenait le décès de l'exarque d'Ukraine Ioasaf.

C'est au synode du 14 mai que, comme nous l'avions annoncé dans *Irénikon* (1966, p. 228), le recteur de l'académie théologique de Zagorsk, Mgr FILARET (Denisenko), évêque titulaire de Dmitrovsk, a été promu à l'exarchat d'Ukraine, à la place du métropolite Ioasaf (dont on trouvera un nécrologe dans *ŽMP* nº 6, p. 27-29). C'est l'évêque de Tichvin, FILARET, depuis peu vicaire de Leningrad, qui devient recteur de l'académie de Zagorsk, avec même nom et même titre. D'autre part l'archevêque MSTISLAV de Gorjki et Arzamas est mis à un long repos pour cause de maladie et son archevêché est confié temporairement à Mgr Pimen de Kruticy [2].

Après avoir pris une attitude plutôt favorable aux deux prêtres qu'il avait cependant dû suspendre au mois de mai, le patriarche a finalement été contraint d'adresser une lettre à tous les évêques, où il fait mention des « essais répétés » de ramener les deux prêtres à la raison et qui n'ont pas eu de

1. *ŽMP* nº 6, pp. 6-27.
2. *ŽMP* nº 6.

résultats. Le patriarche condamne le principe des « lettres ouvertes » adressées aux membres du clergé à leurs évêques, comme contraire aux normes de la discipline ecclésiastique, et « scandaleuse et dommageable pour l'Église. » Si les deux prêtres ne se repentent pas et poursuivent leurs activités, le patriarche devra faire usage d'une sanction plus rigoureuse. La lettre ajoute que les « lettres ouvertes » non seulement contenaient des « accusations calomnieuses » contre les autorités ecclésiastiques, mais aussi reflétaient un désir de calomnier les organes du gouvernement (...) Ainsi de telles tentatives de la part d'individus qui prétendent assumer le rôle de juges, ne servent pas les intérêts de l'Église et visent à détruire la bonne volonté qui règne entre le gouvernement et notre Église ». Ce texte a été commenté à Genève par le métropolite Nikodim, dans le sens officiel en des interviews à divers journalistes (cfr plus loin p. 375).

Ajoutons qu'en particulier la jeune génération des évêques, en raison de la formation qu'ils ont reçue, ne percevrait plus qu'il puisse y avoir un droit ecclésiastique propre, distinct de la législation civile. Ce serait là une des raisons de leur acceptation des changements introduits en 1963.

Alexandrie. — Un synode a été convoqué à Athènes pour décider du sort du siège patriarcal toujours occupé par le patriarche Christophoros infirme, âgé de 93 ans et résidant depuis l'été de 1961 à Kiphissia près d'Athènes (*AKID*, nº 114-115, 27 août ; cfr *Irénikon* 1961, p. 527). Le candidat des métropolites grecs serait le métropolite Spyridon de Rhodes tandis que le gouvernement égyptien serait favorable au métropolite Nicolas d'Axoum, né à Nazareth, qui est le seul arabe parmi eux. Il y a

1. Remarquons que, dans le *post-scriptum* à leur lettre au Patriarche et aux évêques, les deux prêtres montrent que le règlement de 1945 ne contredit nullement le décret sur les associations de 1929, car « ce décret ne cite nullement des rapports entre le clergé et les organes exécutifs et ne fixe pas la structure intérieure des conseils de paroisse, laissant cela au jugement de l'Église. Au surplus, à cette époque, le clergé orthodoxe était privé des droits civiques ». — Cfr des détails postérieurs concernant la situation du Protoprêtre Vsevolod ŠPILLER, recteur de l'église de St Nicolas-des-Forgerons à Moscou, retenu en surveillance dans sa maison, dans *La Croix* des 11-12-13 septembre.

également trois sièges à pourvoir : Péluse (Port Saïd), Hermoupolis (Tanta) et Johannesburg dont le titulaire Nikodimos Zacharoulis est décédé le 1er juillet ; il naquit à Alatsata (Asie Mineure) en 1881. Veuf depuis 1933, il fut nommé à son siège le 27 novembre 1939 (*P* juillet).

Allemagne. — Le 6 mars dernier, à la *Westfalenhalle* de Dortmund, s'était déroulé devant 20.000 personnes un débat sur « Jésus fondement de la Foi ». Le professeur W. KÜNNETH, d'Erlangen, opposé au courant bultmannien, y avait donné un exposé incisif sur « Vendredi Saint et Pâques, Mort et Résurrection » (1 Cor. 15) [1]. Cette manifestation de Dortmund (*Bekenntniskundgebung*) devait être le point de départ d'un mouvement qui s'est développé en Westphalie sous le vocable « PAS D'AUTRE ÉVANGILE » (cfr Gal.) où convergent les tendances opposées à la théologie « moderne » d'influence bultmannienne [2]. Le mouvement s'est proposé d'étendre son activité à toute l'Allemagne occidentale et organisera un vaste meeting à Siegen, en Westphalie, en octobre.

Les tensions occasionnées au sein du protestantisme allemand par la situation doctrinale actuelle se sont concrétisées lors d'une discussion de théologiens à la télévision, qui s'est déroulée le jour de la Pentecôte (29 mai) sous le titre sensationnel « Alarme autour de Jésus — une scission menace-t-elle l'Église ? » Ce titre souglignait avec quelque emphase le sérieux de l'affrontement opposant, en présence du *praeses* BECKMANN, l'exégète bultmannien GEORGI et le professeur KÜNNETH lui-même. L'échange de vues porta sur la question de savoir si les miracles de Jésus et sa résurrection étaient vraiment « arrivés ». Le dogmaticien d'Erlangen s'opposa diamétralement aux vues de Georgi sur la résurrection [3].

1. Cfr par exemple : « Y a-t-il encore une annonce chrétienne lorsque la réalité du Christ ressuscité est mise entre parenthèses, quand la réalité de la résurrection de Jésus comme événement réellement arrivé, est mise en doute et dissoute en vocables ambigus » ?

2. Le prof. BAUMER avait fait à Dortmund l'historique des antécédents depuis 1960, en particulier la fondation du « cercle de Bethel » d'où est sorti tout ce mouvement.

3. « Si une preuve est nécessaire de la vérité de la thèse 'Pas d'autre Évangile', vous nous avez fourni cette preuve, nous vous en sommes reconnaissants ».

Une *Kirchliche Sammlung* « communauté d'action » pour la Bible et la Confession, avait formulé à BRUNSWICK dix-huit THÈSES sur la doctrine et la mission de l'Église, lesquelles rejettent la « théologie kérygmatique », l'« interprétation existentielle » et la « démythologisation » du Nouveau Testament. Dans l'Église de Brunswick elle-même, une centaine de pasteurs se sont associés à cette action [1]. A Bethel, d'où est parti le Mouvement, 31 professeurs, c'est-à-dire la grosse majorité des théologiens universitaires westphaliens (Münster, Bochum, Bethel), ont publié un texte dirigé contre le mouvement « Pas d'autre Évangile ». Il y est déclaré que ce n'est pas nécessairement par de nouvelles interprétations que l'Évangile peut être falsifié : ce peut être aussi par les formules qui n'ont plus le même sens qu'hier et deviennent inutiles. Qui impose des limites à la compréhension véritable de l'Écriture s'élève en juge de la Parole et montre par là qu'il n'attribue plus de force à cette dernière, ce qui est un signe de manque de foi. Les paroisses sont majeures et doivent être informées de la recherche théologique [2].

On trouvera dans *LM* de mai pp. 239-243, les « Thèses de Brunswick », et dans *LM* de juin pp. 302-306 quelques documents relatifs à cette tension : Une prise de position (négative) du *Landesbischof* de Brunswick Gerhard HEINTZE sur les *thèses ;* la déclaration des professeurs westphaliens ; la réponse du pasteur DEITENBECK, l'un des promoteurs du Mouvement, à cette dernière ; enfin la section principale de l'exposé du professeur KÜNNETH, à Dortmund [3].

1. Par la suite une « *Kirchliche Sammlung* pour la Bible et la Confession » a été aussi fondée dans l'Église de Hanovre. Les 58 signataires d'une déclaration s'appuient sur les Thèses de Brunswick.

2. Au moment de la manifestation de Dortmund, Karl BARTH écrivait : « Ce n'est que si le mouvement prend aussi position au plan politique qu'il pourra être considéré comme l'expression valable et juste d'une confession de foi. S'il ne s'engage pas au niveau des problèmes politiques actuels en protestant publiquement contre l'armement nucléaire de la *Bundeswehr*, contre la guerre au Vietnam, contre l'antisémitisme en Allemagne de l'Ouest ; s'il ne se prononce pas en faveur d'un traité de paix reconnaissant les frontières fixées en 1945, alors il ne s'agit que d'un mouvement de pharisiens qui arrêtent le moucheron et avalent le chameau » (*SOEPI*, 23 juin). Mais n'est-ce pas là déplacer la question ? Voir l'appréciation sévère du rédacteur de *LM*, P. Reinhardt, juin, p. 274.

3. Sur cette question, voir aussi *Christlicher Sonntag*, 3 juillet, pp. 211-212

A la XI[e] réunion des informateurs CATHOLIQUES ÉVANGÉLIQUES à TUTZING, le cardinal DÖPFNER poursuivant une suggestion du cardinal Jäger, de l'an dernier (cfr *Irénikon* 1965, p. 213), et l'évêque DIETZFELBINGER ont parlé en faveur d'une révision de part et d'autre des Instructions pour les relations interconfessionnelles. Le développement de ces relations rend nécessaires de nouvelles conversations à ce sujet ; les deux orateurs ont également souligné le caractère provisoire de ces instructions. Ces conversations devraient également faire avancer la question des mariages mixtes [1].

Le 81[e] *Katholikentag*, qui se tint du 13 au 17 juillet, dans la ville de province, riche d'histoire, de Bamberg, n'eut pas l'ampleur — au moins extérieure — des assemblées précédentes, car on y évita toute manifestation de masse [2]. Le thème en était « Sur Ta Parole » (Lc, 5,5). Il s'agissait d'examiner les répercussions du Concile, dans le cadre de l'Allemagne, à propos de la Constitution sur « l'Église dans le monde d'aujourd'hui » et du décret sur l'apostolat des laïcs. Trois grandes conférences publiques furent données l'une par le professeur RATZINGER (Münster), sur le « catholicisme allemand après le concile dans la perspective catholique » [3], la seconde par l'évêque Hermann KUNST — le premier évêque luthérien à parler ainsi à un *Katholikentag* — et au milieu de fréquents applaudissements. Après les aspects positifs [4], il envisagea longuement les « mariages mixtes ». Enfin Frau Dr. G. LUCKNER (Fribourg) entretint son public sur la question des « catholiques après le concile et les Juifs ».

1. Cfr *LM* juillet.
2. Une bonne partie de *HK* d'août y est consacré (cfr pp. 345-379).
3. Il traita du renouveau liturgique, non sans faire des réserves sur certaines applications concrètes ; il s'étendit aussi sur la relation Église-Monde, sur la nécessité d'une théologie de la Croix vis-à-vis d'une théologie de pure incarnation, enfin sur les exigences de l'œcuménisme, en présence d'un « progressisme non critique ».
4. L'évêque se réjouit du renouveau liturgique, lié à la langue commune avec la Réforme et à une nouvelle pénétration de l'Écriture. Il nota aussi que les « Écrits confessionnels de la Réforme, inséparables de la résistance ecclésiastique d'il y a trente ans, apparaissent à une série de théologiens évangéliques ressortir plus de l'histoire de l'Église et du dogme que d'une nécessaire interprétation de la Bible pour l'enseignement et la prédication ».

Les RÉUNIONS DE TRAVAIL alternèrent avec les manifestations publiques sans lien suffisant aux yeux de certains. La première « réunion » discuta de la « collaboration entre hiérarchie et laïcs », après avoir entendu les exposés de Mgr HENGSBACH (Essen) et du député H. KÖPPLER. La seconde traita de « Notre tâche politique » (à savoir autour des questions de la démocratie, l'engagement politique, les partis, la Déclaration sur la Pologne) sous l'impulsion du P. J. HIRSCHMANN (Francfort) et de Hans MAIER (Munich) : enfin « Éducation et culture » servit de thème au troisième groupe avec le P. SEIBEL S.J., rédacteur de *Stimmen der Zeit*. A la Priestertagung, le P. SEMMELROTH S.J. passa en revue les problèmes des sacrements et de la pastorale, tandis que le professeur F. BÖCKLE (Bonn) exposa les « problèmes de la famille »[1]. Il exhorta les Églises chrétiennes à insister ensemble sur l'indissolubilité du mariage, qui lui semblait avoir été mise en cause à l'occasion de l'intervention d'un Père conciliaire oriental. Le dernier jour, 30.000 auditeurs entendirent une allocution du cardinal DÖPFNER et l'exposé de conclusion de Otto B. ROEGELE, qui dressa un bilan de cette assemblée, où à vrai dire des opinions assez diverses s'étaient exprimées au cours des débats. Paul VI envoya pour terminer un message radiodiffusé d'encouragement, dans la ligne du Concile.

Amérique. — Du 12 au 14 mai se sont déroulées pour la troisième fois entre catholiques et presbytériens (cfr *Irénikon* 1966, p. 96) des conversations théologiques qui cette année eurent lieu à New-York[2]. Le thème en était « Écriture et Tradition ». Le communiqué final note « qu'on est tombé d'accord sur le fait que la seule source divine et substance de la Révélation est Dieu dans le Christ », et ajoute que « des formules stéréotypées ont été dépassées et certains problèmes clarifiés ». Le *De Revelatione* conciliaire a dû y contribuer.

Plus d'un catholique, a dit l'un des membres de la commission, a constaté avec surprise combien les Églises réformées ont conservé le sens de la Tradition. C'est le problème de l'autorité qui continue à faire difficulté, comme on pouvait s'y attendre. Les Réformés,

1. Notons ici que le professeur de Bonn a donné une contribution importante sur les « mariages mixtes » pour la revue luthérienne *LM* de juillet, pp. 340-346.
2. Cfr *ICI* 15 juin.

déclare le communiqué, se demandent si l'Église catholique est toujours fidèle et soumise à l'Écriture et les catholiques doutent que les Réformés aient une notion sûre et non arbitraire et variable de l'autorité. Une brochure exposant les possibilités de culte et de prières en commun a été approuvée « en substance ». Elle sera soumise à l'épiscopat catholique et à la branche américaine de l'Alliance Réformée mondiale. On a également jeté les fondements d'une action sociale commune.

Immédiatement après ces réunions s'est tenue à Boston, du 10 au 25 mai, la 178e ASSEMBLÉE GÉNÉRALE de l'Église presbytérienne unie des USA. La question principale en a été le débat sur la nouvelle CONFESSION DE FOI, déjà dite de 1967 [1] : premier essai depuis trois cents ans pour réviser les normes doctrinales presbytériennes, cette confession de 4.500 mots est rédigé en style et langage contemporains et est centrée sur la Réconciliation (cfr *Irénikon* 1965, p. 349) [2]. Elle ne fait que s'ajouter d'ailleurs aux autres confessions du presbytérianisme [3]. A la veille de la clôture, le 24 mai, l'assemblée, par la voix de ses 837 délégués, avait approuvé le texte au terme d'un long débat où diverses tendances s'étaient quelque peu manifestées. La confession sera envoyée au 188 *presbyteries* (consistoires) et devra être ratifié par les 2/3 de ceux-ci, pour être incorporée à la Constitution de l'Église, l'an prochain, à l'Assemblée générale qui se tiendra à Portland, Oregon.

Durant toute l'année dernière les critiques avaient pu être adressées à un Comité spécial de quinze membres, mais cependant le document présenté à l'Assemblée ne fut guère modifié [4].

1. Cfr B. A. GERRISH, *The New Presbyterian Confession*, dans *The Christian Century* 4 mai, pp. 582-585, et Dean PIERMAN, *Smooth Sailing Despite Small Squalls*. Ibid., 8 juin, pp. 738-740.

2. La confession avait été préparée par une commission de théologiens qui siégèrent de 1958 à 1965 sous la présidence du Prof. Edward A. DOWEY Jr., de Princeton. A l'assemblée précédente de Columbus (Ohio) en mai 1965 on avait critiqué certaines omissions sur l'Incarnation (cfr *Irénikon*, *loc. cit.*).

3. Credo des Apôtres, de Nicée, confessions réformées (écossaise, catéchisme de Heidelberg, 2e confession helvétique), Confession de Westminster, Petit catéchisme, enfin Déclaration de Barmen de 1934.

4. L'aspect humain du Christ est au premier plan, mais sa divinité semble avoir été un peu plus soulignée. Aucune allusion à la naissance

L'assemblée elle-même n'a fait que trois changements de détail. Certains chroniqueurs mettent en relation cette nouvelle confession de foi avec le plan d'union Carson Blake auquel participent les presbytériens [1]. Notons qu'à la place de C. BLAKE qui s'est démis, à l'assemblée, de ses fonctions de *stated Clerk* (officier exécutif) afin de pouvoir prendre prochainement ses fonctions au COE, a été élu pour la première fois un laïc — l'avocat William P. THOMSON, *moderator* de l'assemblée précédente.

Le card. CUSHING, qui fut, ainsi que le Dr. COGGAN, archevêque anglican d'York, hôte de l'Assemblée, a apporté à celle-ci « les salutations affectionnées de vos frères chrétiens de l'archidiocèse de Boston ».

Le GROUPE MIXTE MÉTHODISTE-ÉGLISE CATHOLIQUE a tenu sa première réunion le 28 juin à Chicago, sous la présidence de l'évêque méthodiste F. Gerald ENSLEY et de Mgr Joseph B. BRUNINI, de Jackson, Mississipi. On a cherché à préciser un programme de discussions.

L'exposé du Dr. Eugène L. SMITH, secrétaire associé du COE pour les USA se fondait sur la notion méthodiste de mission. « Les discussions avec les luthériens se concentrent sur les credos, avec les anglicans sur les sacrements, avec les réformés sur la signification de la réforme dans l'Église. Les conversations entre méthodistes et catholiques romains pourraient concerner la « vie chrétienne », ce qui soulèverait la question de l'œuvre du St-Esprit où se perçoivent à la fois « accords de base et contrastes décisifs ». Ainsi nos discussions traiteraient d'abord de la nouvelle vie dans le Christ, de l'expérience du salut, la nature de l'assurance chrétienne, l'appel à la perfection ». Du côté catholique le P. CRONIN S.S., directeur assistant du département de l'action sociale à la *National Welfare Catholic Conference*, suggéra toute une série d'autres sujets possibles : les problèmes sociaux au point de vue chrétien, les relations des différents ordres dans l'Église y compris le laïcat, la théologie

virginale, au regret des « conservateurs » : on a répondu à l'objection en renvoyant aux autres documents . La référence au Saint Esprit a été amplifiée et l'expression « témoignage normatif » à propos de l'Écriture a fait place à « témoignage sans parallèle ». Depuis 1788, en souscrivant, on parlait de la « seule règle infaillible de la foi et de la pratique ».

1. Cfr *HK*, juillet 1966, p. 323. L'Assemblée a recommandé à ce sujet l'étude des *Principes d'union* de Dallas. Cfr *Irénikon* 1966, p. 260.

du Saint Esprit et du ministère prophétique dans l'Église, la justification du pécheur, la réforme liturgique, et il termina en proposant un parallélisme éventuel entre l'accent mis par les méthodistes sur la dignité donnée par Dieu à chaque personne humaine et l'expression de la foi grâce à l'amour, les conséquences sociales de la foi chrétienne, enfin le renouveau dans l'Église catholique romaine, qui tendait à mettre l'accent sur ces mêmes valeurs. Les divergences doctrinales, plus grandes avec le méthodisme qu'avec des Églises de la Réforme plus structurées, pourraient être atténuées selon le même orateur par le mouvement œcuménique.

On sait que sur le plan mondial des conversations vont aussi commencer avec les méthodistes (voir *Relations*, p. 390).

La « Oxford University Press » de New-York annonce une édition du texte intégral de la célèbre *Oxford Annotated Bible with Apocrypha* qui portera l'*Imprimatur* du Cardinal Cushing (5 mai, 1966) et paraîtra au mois d'août (cfr *America* 11 juin, 1966).

Le dix-huitième congrès biennal de l'Église grecque qui s'est tenu du 25 juin au 2 juillet à Montréal sur le thème « Une nécessité majeure d'une foi majeure », avait pour but de vivifier le rôle du laïc dans l'Église. — A la dernière session de la *Standing Conference of Canonical Bishops*, en mai, le métropolite IRINEJ de la *Metropolia* russe a fait un appel à ses collègues des autres juridictions de ne pas promouvoir la désunion entre les Églises orthodoxes d'Amérique en acceptant des prêtres et des paroisses en rupture de ban avec leur propre hiérarchie, pratique très courante jusqu'ici (*American Review of Eastern Orthodoxy*, mai). La *Standing Conference* possède maintenant un « full time office » à Brooklyn, N.Y.

Le 26 mai le Saint-Synode de Belgrade a décidé d'envoyer les évêques STEFAN de Dalmatie et JOVAN de Šabac-Valjevo aux États-Unis pour étudier les problèmes de l'Église serbe et en rendre compte au Saint-Synode. La délégation a quitté Belgrade le 15 juin (*GSPC* juin). Le même mois le prince TOMISLAV de Serbie qui vit en Angleterre (cfr *Irénikon* 1965, p. 512) a visité les paroisses serbes dépendantes du patriarcat tandis que son frère, le roi Pierre, vivant en France est venu ensuite encourager

Mgr Dionisije au monastère de St-Saba à Libertyville et les paroisses qui dépendent de lui (*Solia* nos 14 et 15, 3 et 17 juillet).

Mgr Victorin, de l'Épiscopat missionnaire orthodoxe roumain (cfr *Irénikon* 1966, p. 236), a été consacré le 7 août dans la cathédrale St-Georges à Windsor, Ontario, par l'archevêque Iakovos et intronisé le 21 août dans la cathédrale de la Ste Trinité à Detroit, Michigan, par le métropolite Nicolae Corneanu du Banat, représentant du Saint-Synode de Bucarest (*Credința* no 6). — Le 25 mai, le Conseil épiscopal de l'Évêché orthodoxe roumain d'Amérique qui, comprend la grande majorité des paroisses roumaines d'Amérique s'est réuni à Vatra Românească, Grass Lake, Mich. ; il a décidé de communiquer au patriarcat de Bucarest qu'il ne pouvait accepter l'invitation d'envoyer une délégation en Roumanie pour des tractations éventuelles avec le patriarcat. Le Congrès ecclésiastique annuel réuni du 1er au 4 juillet au même endroit a émis une déclaration au sujet des relations avec le patriarcat. On y dit que le patriarcat, par la réorganisation de l'Évêché missionnaire, a montré qu'il n'est pas intéressé à une bonne entente entre les fidèles orthodoxes roumains d'Amérique, et qu'il ne veut pas tenir compte du fait que le petit nombre des paroisses en Amérique ne permet pas une division en plusieurs éparchies. Par conséquent ils veulent rester en relations canoniques avec la *Metropolita* russe et collaborer à l'unité de toutes les Églises orthodoxes américaines (cfr *Irénikon* 1960, p. 355). Le congrès envoya aussi un memorandum à la *Standing Conference* des évêques orthodoxes, dans lequel il insistait sur l'unité d'action entre les différentes juridictions et proposait une série de moyens pour y parvenir (*Solia* nos 12 et 15, 5 juin et 17 juillet).

Le pasteur Richard Wurmbrand, autrefois professeur de l'Ancien Testament au séminaire protestant de Bucarest qui a été racheté pour la somme de sept mille dollars par une organisation missionnaire luthérienne, après avoir passé 14 ans dans les prisons de Roumanie pour activité religieuse (1948-1956, 1959-1965) a fait devant le Sénat de Washington des déclarations sur les traitements subis dans ces prisons par les membres du clergé et par les moines, de même sur l'envoi d'agents en Amérique par

l'Église orthodoxe roumaine (*Solia*, n° 14, 3 juillet). *RAOM* n° 6/7, juin-juillet, publie en russe la lettre des prêtres Ešliman et Jakunin adressée au patriarche Alexis (cfr *Irénikon* 1966, p. 227) ; texte anglais des deux lettres dans *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, n° 1-2.

Les évêques serbes d'Amérique de la juridiction patriarcale ont tenu leur troisième réunion synodale à Chicago les 18 et 19 février 1966. Un appel a été adressé aux SERBES D'AMÉRIQUE DU NORD ET CANADA pour qu'ils viennent en aide pour l'entretien des deux écoles de théologie de Sremski Karlovci et de Belgrade, qui se trouvent dans le besoin : manque de chauffage dans les classes et les chambres, — moyens insuffisants pour l'entretien convenable et l'habillement des élèves. Un fonds « ad hoc » a été créé à Milwaukee (*Solia* 13 mars et *Herald of the Serbian Church of USA and Canada* n° 1-2, janv.-févr.)

Les funérailles de l'évêque STEFAN LASTAVICA, du diocèse serbe d'Amérique Orientale et Canada, — décédé le 10 mai dernier — ont été célébrées les 15 et 16 mai dans l'église paroissiale St-Élie d'Aliquippa, en Penssylvanie ; ce fut dans cette église que l'évêque reçut la chirotonie épiscopale en 1963. Les restes mortels de l'hiérarque défunt avaient été exposés à la dévotion des fidèles du 11 au 14 mai dans la cathédrale serbe St-Sava de Cleveland (Ohio), qui sera dorénavant le siège de ce diocèse. Plus de 70 prêtres serbes et d'innombrables représentations des paroisses serbes disséminées en Amérique du Nord participèrent aux services funèbres. Les Églises orthodoxes russes, grecque, carpatho-russe et syrienne d'Amérique, ainsi que l'Église épiscopalienne avaient envoyé leurs délégués [1].

L'évêque défunt, né en Voïvodine en 1908, fut ordonné diacre en 1939 à la fin de ses études de théologie. Il remplit successivement les charges de secrétaire du tribunal ecclésiastique de l'archevêché de Belgrade-Karlovci, puis en 1951, de secrétaire du St-Synode et professeur de chant ecclésiastique à l'école de théologie St-Sava ; en 1956 il fut nommé curé de la paroisse de Trieste et ensuite de celle

1. Mgr Lastavica avait édité un manuel de chant pour l'Église serbe, qui est toujours en usage dans les offices liturgiques (*GSPC* n° 6, août. *Herald of the Serbian Church of USA and Canada* n° 5, mai 5-6, mai-juin).

de Windsor au Canada. Le 11 mai 1963 il fut choisi comme évêque du nouveau diocèse d'Amérique Orientale et Canada par l'Assemblée des évêques de l'Église serbe et consacré à Aliquippa le 13 juillet 1963. « Son gouvernement épiscopal fut court et ses problèmes grands ; mais sa mémoire et sa contribution à la croissance de l'Orthodoxie serbe sur ce continent (américain) resteront en éternelle mémoire ». C'est avec ces mots que le bulletin officiel des serbes d'Amérique de la juridiction de Belgrade conclut l'éloge de l'évêque défunt.

Angleterre. — L'approbation des SERVICES LITURGIQUES dérogeant au *Prayer Book* de 1662, même de ceux qui sont les moins originaux, ne va pas sans quelque difficulté. La Chambre des Laïcs de la *Church Assembly* s'est réunie le 10 juin, à *Church House*, Westminster, sous la présidence de SIR KENNETH GRUBB, pour le débat relatif aux services liturgiques de la Première Série [1] (matériel extrait surtout du Livre de 1928, cfr *Irénikon* 1966, p. 104). La Chambre approuva à forte majorité les deux services du Baptême, mais, au terme d'une discussion de près de cinq heures, le service de confirmation de 1928 n'obtint pas, à 5 voix près (129 contre 72)[2], les deux-tiers requis par la *Mesure*. Le service largement utilisé par bien des évêques depuis 37 ans et approuvé massivement en mai par les Convocations est, à la suite de ce vote du laïcat, définitivement considéré comme illégal. L'archevêque de Cantorbéry, a donné l'assurance que désormais les évêques n'en feraient plus usage pour leurs confirmations.

Une controverse avait suivi le vote. Plusieurs évêques ont désapprouvé l'attitude de la minorité de la Chambre des Laïcs, en particulier le Dr. J. MOORMAN (observateur à Vatican II), qui a rappelé

1. *CT*, *CEN*, 17 juin.
2. La Chambre compte au total 345 membres : il y avait de nombreux absents. L'opposition vint des évangéliques conservateurs, hostiles à la théologie traditionnelle de ce service, exprimé brièvement dans la préface *(ad libitum)*, théologie fondée sur *Actes*, 8, et considérée par certains comme ayant été « pulvérisée » par l'ouvrage de X. Lampe, *The Seal of the Spirit*. *CT* s'est élevé contre le vote ; *CEN* l'a approuvé, mais l'un ou l'autre correspondant y a défendu la doctrine incriminée.

que les quatre cinquièmes des paroisses préféraient cette forme, et l'évêque de Chester Gerald ELLISON qui a marqué aussi son désappointement. Plusieurs membres de l'Église d'Angleterre (tel l'évêque de Gloucester, Basil GUY) ont même exprimé une certaine inquiétude à propos de la poursuite de la réforme liturgique. Étant donné la longueur des débats sur la Confirmation, certains services de cette première série — dont la Communion — ne purent faire l'objet d'un examen. Une session spéciale leur sera consacrée le 24 septembre. Ajoutons que durant les dernières heures de la session du 10 juin, furent envisagées les traductions de la Bible à autoriser dans la liturgie. A côté de l'*Authorised Version*, la *Revised Version* et la *Revised Standard Version* [1], la *New English Bible*, très critiquée en ce débat, a finalement été acceptée (par 62 voix contre 48).

Le nouveau projet de service eucharistique (de la commission liturgique) remanié après les objections présentées surtout par les Évangéliques Conservateurs aux Convocations de mai dernier (cfr *Irénikon* 1966, p. 237) [2], sera examiné à nouveau à la session des Convocations, siégeant en synode commun, les 10-12 octobre.

Les statistiques du Conseil pour le Ministère, dans un rapport à la *Church Assembly*, ont révélé une baisse de 33 % du NOMBRE DES CANDIDATS à l'ordination en 1965, comparé au chiffre de 1963.

L'archevêque d'York, le Dr. COGGAN attribue, comme le rapport, cette situation aux « incertitudes de la Foi », situation liée à la sécularisation et l'atmosphère matérialiste actuelle, ainsi qu'au nouvel accent mis sur le rôle du laïcat dans l'Église, ce qui détournerait les jeunes d'entrer dans le ministère [3]. Au cours du débat sur ce sujet à la *Church Assembly*, le 5 juillet, débat qui atteignit un niveau élevé, l'archevêque de Cantorbéry, le Dr. RAMSEY,

1. Rappelons que celle-ci a été aussi approuvée par l'Église catholique, avec corrections mineures.

2. Précisons ici que leur *leader* C. O. Buchanan avait proposé dans son opuscule, comme formule lui agréant le mieux, au lieu de « nous t'offrons ce pain et cette coupe », « nous te rendons grâce sur ce pain et cette coupe ».

3. *CT* 10 juillet ; *CT*, dans son éditorial du 15 juillet, développe les mêmes considérations en ajoutant également le « faux système » utilisé pour le choix des ordinands. Le déclin existe aussi ailleurs en particulier chez les méthodistes. Pour l'Église catholique : 18,5% par rapport à 1964.

mit aussi cet état de choses en rapport avec la fermentation intellectuelle et la « confusion dans la foi » provenant de ce qu'on appelle « la nouvelle théologie ». Après ce que le primat désigne comme une « perte de nerfs », il s'attend à une « récupération de la foi vivante ».

Remarquons aussi à cette occasion que le Rev. David L. EDWARDS, doyen-élu de King's College, Cambridge, a réclamé lors d'une Conférence des *Modern Churchmen*, le 22 juin, que les Trente-Neuf Articles soient abandonnés comme critère d'orthodoxie et remplacés par une DÉCLARATION DE LA FOI essentielle de l'Église, biblique dans sa rédaction et contemporaine.

Fait notable, il a reçu l'appui des éditorianx de *CT* et *CEN*. Il a commenté son propos dans un remarquable article de *CT* du 22 juillet : La chute du nombre des ordinands révèle que l'on est en nn « temps de grande confusion », comme le lui avait déclaré un évêque « remarquable de sobriété ». Il faut abolir les Articles. « Puisque la majorité de l'Église d'Angleterre n'est pas évangélique-conservateur, la conscience de la majorité doit être respectée par la loi, quelle que soit la force avec laquelle la minorité s'attache à un anachronisme » [1].

L'évêque diocésain de Rochester a consacré le 20 juin en présence du visiteur de l'abbaye, le Dr. Ramsey, la nouvelle église des bénédictines anglicanes St Mary's, WEST MALLING (Kent), communauté de contemplatives qui a connu depuis cinquante ans un développement remarquable.

Notons aussi que l'Abbaye de Nashdom a ouvert une souscription pour la transformation et l'agrandissement de ses bâtiments.

L'archevêque de Cantorbéry s'est fait représenter par l'évêque de Croydon, un de ses suppléants, au *Te Deum* solennel à Westminster Abbey le 31 mars au soir, en l'honneur du 3e anniversaire du couronnement de S.S. Paul VI.

1. Il désirerait une Déclaration de Foi, dans la mesure du possible, en unité avec méthodistes et presbytériens, et en relation avec celle qui est à l'étude chez les congrégationalistes. « Notre récente confusion dans l'Église d'Angleterre a, je crois, été nécessaire parce qu'auparavant les questions fondamentales avaient été esquivées. Mais l'heure est venue de passer de la confusion à la construction » ; cfr *Fresh Declaration of Faith is needed. Time from a Move from Confusion to Construction*, *CT* 22 juillet, p. 11.

Antioche. — Après le décès des métropolites Photios de Bagdad (13 janvier, à Beyrouth), Anthony Bashir de New-York (15 février, à Boston) et Gabriel Demyan de Lattaquié (20 avril, à Beyrouth), lors des sessions pour l'élection de leurs successeurs une menace de schisme a éclaté au sein du Saint-Synode. Le 21 mai quatre métropolites, Niphon Saba de Zahlé, Épiphane Zahed de Halba, Alexandre Geha de Homs et Basile Samaha de Bostra (Soueida) se séparèrent du Saint-Synode et élirent l'archimandrite Antoine Chedrawi pour le siège de Lattaquié, l'archimandrite Serge Samne pour Bagdad et l'évêque titulaire de Palmyre, Mgr Ignace Hazim, recteur du séminaire de Belemend pour New-York. Mgr Antoine fut consacré à Homs le 5 juin, mais ne fut pas agréé par les fidèles de Lattaquié malgré les faveurs du gouvernement syrien ; il fut menacé des peines ecclésiastiques par le patriarche Théodose VI. Celui-ci pour échapper aux interventions du gouvernement syrien convoqua alors un synode au monastère de Saint-Élie-de-Chouaya, à Dhour-Choueir au Liban. Ici on élit, à sept contre six voix, l'archimandrite Philippe Salibi pour le siège de New-York, Mgr Ignace Hazim pour Lattaquié et l'archimandrite Gabriel Salibi, comme évêque titulaire de Palmyre et vicaire du patriarche. L'archimandrite Philippe Salibi avait été le candidat élu à une grande majorité de voix par l'assemblée générale de l'archidiocèse de New-York lors de ses sessions à New York City le 16 et 17 mars sous la présidence du métropolite Élie Kurban de Tripoli, nommé vicaire général et remplaçant par le patriarche Théodose le 17 février (*The Word* n° 4-5). Cinq métropolites quittèrent la salle de réunion et se rendirent à Damas où ils occupèrent le patriarcat. (*Le Monde* 11 août, *AKID* n° 114/115, 27 août ; *SOEPI* n° 19, 16 juin). Après l'arrivée à Beyrouth des métropolites Meletios de Buenos Aires et Ignatios de Sao Paulo, le patriarche disposait d'une majorité qui lui permit de résoudre la crise au début de septembre. Mgr Chedrawi fut nommé représentant patriarcal au Mexique et en Amérique Centrale avec le titre d'archevêque de Césarée et l'archimandrite Athanasios Skaff, jusqu'ici vicaire général du Mexique à Mexico City pour l'archidiocèse de Toledo (Ohio), fut élu comme évêque du Chili. Le 7 septembre le métropolite Niphon Saba, chef de la minorité dissidente, mourut à l'âge de 78 ans (*SOEPI*, 15 septembre).

Athos. — Du 18 au 21 juin, le ministre de la Défense Nationale Stavros KOSTOPOULOS, accompagné des ambassadeurs du Danemark, des États-Unis, de la Grande Bretagne, d'Italie, du Liban, des Pays-Bas et de la Suisse a visité les monastères de Lavra, Vatopédi, Iviron, Chilandar, Dionysiou, Grigoriou, Esphigmenou, Nea Skiti et Karyès. Ici il y eut une réception officielle par la Hiëra Koinotis et le gouverneur Emm. Rounis. Le ministre était aussi présent lors de la distribution des prix pour la fin de l'année scolaire dans l'Athonias (*E* n° 14, 15 juillet). — Quatre moines sont arrivés de l'URSS au monastère russe de Saint-Panteleïmon (cfr *Irénikon* 1966, p. 242).

Bulgarie. — En treize mois quatre professeurs (émérites) de théologie sont décédés : le protopresviter Stefan Cankov (19.3.1965), le protoïerej Ivan Gošev (26.10.1965), M. Christo N. Gjaurov (17.1.1966) et M. Dimităr N. Djulgerov (17.4.1966).

Chypre. — Le 15 février, lors d'une réunion des prêtres (Hiëratikon Synedrion) de l'archidiocèse au métochion du monastère de Kykkos à Nicosie, l'archevêque Makarios annonça à ses prêtres un nouveau règlement de leur salaire de base à partir du 1er janvier 1966 ; ils seront divisés en quatre classes d'après leur degré d'instruction et recevront, de la caisse ecclésiastique de l'archevêché, un salaire mensuel de 20, 25, 30 ou 45 livres. L'archevêque avoua que cette rétribution n'était pas encore satisfaisante, mais il espérait pouvoir l'augmenter l'année suivante et venir en aide aux prêtres des autres éparchies de l'île, spécialement à ceux de la plus pauvre, celle de Paphos. — Dans sa session du 10-12 mars le Saint-Synode approuva la levée des anathèmes entre l'Église de Rome et de Constantinople « indépendamment de la question si oui ou non, toutes les Églises autocéphales orthodoxes auraient dû être consultées et exprimer leurs avis à ce sujet, et cela comme un événement important qui contribue au développement d'un esprit de réconciliation et de charité entre les Églises orthodoxe et catholique romaine ». Le Saint-Synode décida aussi en principe l'augmentation des années de formation des prêtres de trois à six ; l'application de cette mesure commencera à partir de l'année scolaire prochaine

par l'addition d'une classe dans l'unique « école hiératique » de Chypre, celle de Saint-Barnabé à Nicosie (*Apostolos Varnavas* nos 1-2 et 3-4).

Constantinople. — Un « Sonderheft der Internationalen Beziehungen » (Athènes, janvier 1966 ; éditeur Vasos Vasiliou, 142 p.) est entièrement consacré à l'histoire et à la situation juridique actuelle du patriarcat œcuménique. Les contributions sont dues principalement à des professeurs des universités grecques. On y remarquera surtout : *La situation du patriarcat d'après le droit international* (p. 52-70), par un « expert ». — Le 27 juillet le patriarche Athénagoras a rendu visite au président de la république turque, le général Tevdet Sunay, dans son kiosque présidentiel de Floria, à Istanbul (*Hronos* 31 juillet). Au début d'août la Grèce et la Turquie décidèrent de commun accord de mettre fin aux expulsions réciproques de leurs ressortissants (*Le Monde* 9 août). Ainsi il y a lieu d'espérer que le projet de loi déposé par un député au parlement turc pour éloigner le patriarcat et fermer l'école théologique de Chalki n'aura pas de suite. — Neuf étudiants dont cinq provenaient de Grèce, trois de Turquie et un d'Amérique ont achevé au début de juillet leurs études à l'école théologique de Chalki (*Hronos* 10 juillet ; cfr *Irénikon* 1965, p. 354). — L'archimandrite Nikodimos Charvalias qui avait été nommé évêque titulaire d'Evmeneia le 23 juillet 1964 (cfr *Irénikon* 1964, p. 391) a été consacré dans l'église patriarcale le 24 juillet (*Hronos* 31 juillet).

OO juin est entièrement dédié au patriarche Athénagoras le « Church Leader, Irenist, Conciliator ». On y remarquera : « Athénagoras le libéral » par le professeur Trembelas. Il y manque une contribution d'un évêque de l'Église de Grèce parmi les vœux et souhaits des personnalités ecclésiastiques et politiques de différentes confessions. Après le message du Roi Constantin, vient celui de Paul VI, puis de l'archevêque de Cantorbéry, et des autres patriarches orientaux, et de beaucoup d'autres hommes d'Église (dont les Cardinaux Bea, Spellmann, Léger) et œcuménistes. Ce fascicule orné d'une magnifique photo du patriarche, sera conservé comme un souvenir précieux.

Espagne. — Le pasteur J. CARDONA, secrétaire exécutif de la commission évangélique espagnole pour les questions juridiques, a fait un exposé sur la situation des protestants espagnols, au centre œcuménique « Jean XXIII » de l'Université de Salamanque. Il a signalé que cette situation s'est nettement améliorée : les 400 temples sont ouverts aux fidèles et seulement deux écoles restent fermées [1]. Le gouvernement prépare un projet de STATUT sur la liberté des non-catholiques qui semblerait attendu avec quelques réserves par certains protestants [2]. Il est venu en discussion au Conseil des ministres puis a été transmis aux *Cortes*, en fin juillet. Le document prévoit que « la liberté religieuse est reconnue comme un droit fondamental des êtres humains, qu'elle garantit le droit de professer et de pratiquer, en public, et en privé, individuellement et collectivement, toute croyance religieuse ». Le projet ne serait approuvé, après examen par l'épiscopat, qu'à la fin de l'été.

Notons ici que l'Université pontificale de Salamanque, œcuméniquement active, avait fêté le 28 avril, en présence du Cardinal Herrera Oria et du pro-préfet de la Congrégation des Universités, Mgr Garrone, son 25e anniversaire. Le chanoine LAMBERTO DE ECHEVERRIA qui a dressé un bilan de ces années a contribué à faire conférer le doctorat *honoris causa* à un Orthodoxe, le prof. Panagiotis PANAGIOTAKOS, juriste éminent de l'Église de Grèce [3]. C'était une ultime distinction ; en effet on a appris avec un vif regret le décès du Dr. PANAGIOTAKOS, le 19 juillet. Il laissera un grand souvenir parmi les œcuménistes, et notamment en Espagne.

1. *SOEPI* 9 juin.
2. A la suite de réunions organisées par le Centre œcuménique de Barcelone, les représentants de ces réunions (catholiques et diverses Églises protestantes d'Espagne) ont adressé une lettre commune à la commission gouvernementale espagnole qui prépare le statut. Cette lettre demande que les principes de la déclaration sur la liberté religieuse du Concile du Vatican et des résolutions du *COE* soient appliqués à tous en Espagne. Ibid., 7 juillet.
3. Né en 1911, docteur de la Faculté de Droit de l'Université d'Athènes et de Rome, professeur de droit ecclésiastique à Salonique, M. Panagiotakos fut de septembre 1948 à juin 1950 gouverneur du Mont Athos, puis depuis 1955 conseiller juridique pour l'Église de Grèce. Il dirigea, depuis 1946, la revue *AEKD* (*E* nº 15, 1 août).

France. — Le SYNODE LUTHÉRIEN, réuni à Montbéliard en juin, a pris les mêmes dispositions vis-à-vis de la question des MARIAGES MIXTES, que le synode réformé de Clermont-Ferrand, dont nous avons parlé dans notre précédente chronique. D'autre part, les quatre Églises réformées et luthériennes de France et d'Alsace-Lorraine ont approuvé la création d'un CONSEIL SUPÉRIEUR DE L'ENSEIGNEMENT THÉOLOGIQUE, dont la réunion constitutive a eu lieu à la Faculté de théologie protestante de Paris, sous la présidence des doyens CADIER et LODS. Il y a neuf représentants des quatre Églises et neuf représentants des trois facultés de théologie françaises. C'est la première fois qu'on assiste ainsi à une telle coordination de l'enseignement théologique protestant en France [1]. — Notons que le 1er mai le Dr John E. HINES, *Presiding Bishop* de l'Église épiscopale des USA, a célébré à la procathédrale américaine de la Trinité à Paris. Il a également prêché et confirmé. C'est la première visite officielle depuis trente ans d'un *Presiding Bishop* [2].

La *Semaine catholique de Toulouse* a publié récemment une note déclarant qu'on ne doit pas rebaptiser, même sous condition, un chrétien venu des principales Églises protestantes françaises : cela constituerait une erreur doctrinale (cfr Concile de Trente), pastorale et œcuménique. — Du 2 au 5 septembre, 1.200 jeunes gens venus de tous les pays du monde ont participé à une RENCONTRE ŒCUMÉNIQUE A TAIZÉ, et ont dialogué sur l'engagement des chrétiens dans le monde et sur l'urgence de l'unité. Ont pris part à cette rencontre notamment les Cardinaux Bea, Martin et Villot, M. Beuve-Méry directeur du journal *Le Monde*, le prieur de Taizé et différentes ecclésiastiques du monde orthodoxe anglican et protestant. Notre prochaine chronique y reviendra.

Grèce. — *E* n° 10, 15 mai, publie trois lettres du Saint-Synode : 1° au ministre de l'Instruction nationale et des Cultes du 7 mai, demandant la reconnaissance simple par le gouvernement de toutes les élections et translations des évêques faites en

1. *SOEPI* 23 juin.
2. *LC* 5 juin.

novembre 1965 ; 2° au ministre de la Justice du 11 mai rejetant toute discussion au sujet du quatrième mariage et refusant le divorce automatique ; 3° au président et aux membres du Conseil juridique de l'État, du 11 mai, dans laquelle le Saint-Synode défend la légitimité des actes du synode de la hiérarchie en novembre 1965. Comme on l'a vu dans la Chronique précédente (p. 249), cette dernière lettre n'eut pas l'effet souhaité puisque le Conseil, dans sa majorité, se déclara le lendemain défavorable à la reconnaissance par un acte administratif. Le 6 juin le Saint-Synode rejeta comme irrecevable le projet de loi pour le règlement des affaires ecclésiastiques que le ministre des Cultes, M. Allamanis, lui avait fait parvenir deux jours auparavant (*E* n° 12, 15 juin). Ensuite le 16 juin le Saint-Synode accepta la proposition du gouvernement de nommer une commission mixte de métropolites et de ministres sous la présidence de l'archevêque pour trouver enfin une solution à la « question ecclésiastique ». Les membres désignés par le Saint-Synode furent les métropolites Germanos d'Élide, Timotheos de Maroneia et Dionysios de Kozani. Cette commission se réunit deux fois, le 17 et le 23 juin, chez le vice-président du ministère, M. Novas ; y participèrent aussi le ministre des Cultes, M. Allamanis et le ministre de la Coordination, M. Mitsotakis. Les ministres voulaient séparer la reconnaissance des nouveaux élus et celle des métropolites transférés, chose que le Saint-Synode refusa toujours d'accepter. Devant la nouvelle impasse le Saint-Synode demanda en juillet aux métropolites s'il y avait lieu de convoquer le synode de la hiérarchie en session extraordinaire, mais la réponse de la majorité fut négative [1]. Le 31 août le ministre des Cultes déposa un nouveau projet de loi à la commission des pleins pouvoirs pour régler la « question ecclésiastique ». Après l'avoir rejeté comme un moyen d'asservir l'Église à l'État et envoyé des protestations

1. L'archevêque Chrysostomos écrivit même à l'archevêque de Cantorbéry pour lui signaler que la liberté de l'Église de Grèce était menacée par les interventions des hommes politiques dans ses affaires (*Ethnos* 25 et 26 juillet). Le métropolite Titos de Paramythia dans *La vie et l'œuvre des évêques de notre Église*, *E* n°s 14 et 15, prend la défense de ses collègues contre les fréquentes attaques dans la presse même religieuse qui voudrait prouver que « l'épiscopat est malade et indigne, sauf quelques exceptions ».

au gouvernement, le Saint-Synode décida de convoquer le synode de la hiérarchie pour le 12 septembre. Dès la première séance les deux métropolites transférés en novembre 1965 et non reconnus par le gouvernement (Chrysostomos du Pirée et Konstantinos de Serrès) se retirèrent ; le ministre des Cultes, s'était élevé, auprès de l'archevêque, contre leur présence éventuelle et huit métropolites avaient présenté, dès le début de la séance, une objection à leur participation aux travaux de. l'assemblée. Une commission de quatre métropolites proposa le 13 septembre de demander au gouvernement, avant toute autre chose, la reconnaissance pure et simple des dix-sept métropolites élus ou transférés et la composition d'une commission pour élaborer la nouvelle charte constitutionnelle de l'Église. (*K* 14 septembre ; *Ethnos* 13 septembre).

Le 27 juin la Faculté de théologie d'Athènes envoya une lettre au premier ministre, au président du parlement et au ministre de l'Instruction et des Cultes pour les mettre en garde contre un éventuel abaissement du niveau intellectuel requis pour l'ordination sacerdotale. Cette abaissement fut demandé de nouveau par le Saint-Synode pour certaines régions moins pourvues de prêtres (cfr *Irénikon* 1965, p. 228s.). En même temps la Faculté insistait pour un règlement définitif et satisfaisant des salaires pour les prêtres des paroisses. En Grèce on cite maintenant comme exemple à suivre la décision de l'archevêque Makarios de Chypre mentionnée ci-dessus (p. 380). Le 2 août la commission des pleins pouvoirs du parlement vota la loi qui prévoit le classement des prêtres en trois catégories d'instruction et de salaire, la quatrième classe étant supprimée (*Kathimerini* 3 août). — Dix-sept écoles de quatre espèces différentes assurent actuellement la formation du futur clergé. Des huit « écoles ecclésiastiques » et de l'*hiérodidaskaleion* de Vellas (près de Ioannina), à peine 10 % des élèves se font ordonner. Depuis les événements de 1962 (cfr *Irénikon* 1962, p. 88), on signale une forte baisse dans les inscriptions pour les six « séminaires » (*frontistiria*) ecclésiastiques (avec un cours de deux années), malgré l'augmentation des salaires des prêtres introduite entretemps (1960 : 240 ; 1963 : 140 ; 1964 : 164 ; 1965 : 143 ; élèves diplômés sortants : 1963 : 83 ; 1964 : 72 ce qui n'est pas même un tiers des élèves

diplômés de l'année 1961 ; *En* 1 août). — La 21e série de 17 prêtres qui ont reçu le 21 juin leur faculté de confesseur au séminaire spirituel du monastère de Pentéli fait monter leur nombre à 632 (depuis octobre 1957 ; c'était l'unique série pour l'année scolaire 1965/6 ; *E* nº 13, 1 juillet ; cfr *Irénikon* 1965, p. 359).

Du 25-27 octobre on fêtera à Salonique le neuvième centenaire de la christianisation des peuples slaves par les SS. Cyrille et Méthode. La nouvelle et spacieuse habitation du métropolite inaugurée en juin permettra un digne accueil des invités dans la capitale macédoine (*E* nº 13, 1 juillet).

Italie. — A Loppiano di Incisa Valdarno, s'est terminé dans les premiers jours de juin, un congrès qui avait débuté à Rocca di Papa et à Rome entre des luthériens venus en grand nombre d'Allemagne et de Suisse et les membres du mouvement italien des « Focolari ». Les participants ont été informés du travail du Secrétariat pour l'Unité par le cardinal Bea lui-même, et furent reçus en audience par Paul VI. Le cardinal Florit, archevêque de Florence, prit part à la dernière réunion [1].

A la IIIe session du cours pour laïcs tenu à La Mendola dans les premiers jours d'août, des sessions furent consacrées à l'œcuménisme. Le thème de l'histoire du salut y fut abordé et étudié d'une manière assez approfondie. Des hébraïsants comme les prof. Federici de Rome et Schaumann de Milan y prirent la parole. Le même thème fut étudié, du point de vue de l'Orthodoxie orientale par le P. E. Lanne recteur du Collège grec de Rome et le P. Archimandrite Maximos, curé grec orthodoxe de la même ville [2]. Vers la fin d'août, une rencontre œcuménique eut lieu à Assise au « Pro civitate cristiana » à laquelle prirent part à une « table ronde » Mgr C. Moeller, le métropolite orthodoxe Emilianos de Calabre, le Rev. J. Findlow, représentant de l'archevêque de Cantorbéry à Rome et le Fr. Pierre Étienne de Taizé. Un message du patriarche Athénagoras, un autre de l'archevêque Ramsey, et un troisième du Prieur de Taizé furent lus à la conférence [3].

1. *L'Avvenire d'Italia* du 12 juin.
2. Id., des 2 et 4 août.
3. Id. du 28 août.

Jérusalem. — L'archimandrite Germanos, skevophylax du Saint-Sépulcre a été élu archevêque de Sébaste et *epitropos* patriarcal le 27 juin et consacré le 10 juillet (cfr *Irénikon* 1964, p. 10 ; 1965, p. 235). Le nouveau skevophylax est l'archimandrite Daniil, originaire de Samos. — Le Saint-Synode de l'Église de Grèce a envoyé une circulaire aux métropolites pour les exhorter à promouvoir le recrutement de la Confraternité du Saint-Sépulcre ; en même temps il a prescrit une collecte générale pour le Saint-Sépulcre du 16 au 18 octobre (*E* n° 14, 15 juillet ; cfr *Irénikon* 1964, p. 267s.)

Pays-Bas. — La hiérarchie catholique des Pays-Bas prépare un CONCILE NATIONAL destiné à mettre au point un certain nombres de questions actuelles. Il est procédé à une large consultation parmi le clergé et les laïcs, Les non-catholiques sont aussi invités à faire part de leurs suggestions.

Le 21 juin 1966 s'est réuni pour la sixième fois le GROUPE de dialogue catholique romain — vieux catholique, en présence du cardinal ALFRINK et du Dr. A. RINKEL, dans la salle du chapitre vieux-catholique d'Utrecht sous la présidence du Dr. M. Kok. Ces réunions officieuses doivent se transformer après rapport à Rome, en une commission officielle de contact, en automne de cette année. Celle-ci entreprendra le dialogue officiel. Les travaux ont jusqu'ici abouti à la publication fort remarquable d'un RAPPORT DE 80 pages : *Rome et Utrecht — Sur les causes historiques de la scission entre l'Église catholique romaine et l'Église vieille catholique et le jugement à porter aujourd'hui sur ces causes,* édité en néerlandais par le prof. catholique J. A. G. TANS et le prof. vieux-catholique M. KOK, chez Paul Brand, Hilversum [1].

Tchécoslovaquie. — Le Dr. HROMADKA, doyen et professeur à la Faculté Comenius à Prague depuis 1950, va prendre sa retraite. Il sera remplacé à la tête de la Faculté par le Prof. J. B. SOUČEK et par le Prof. Jan LOCHMAN, à sa chaire de théologie systématique et d'éthique. Il demeure toutefois président des Conférences de la Paix dites de Prague.

1. Cfr *AKID* 27 juillet.

ICI du 1er juillet publie l'émouvant témoignage d'un prêtre-ouvrier en Tchécoslovaquie. Ce texte débute ainsi : « Je suis prêtre-ouvrier en Tchécoslovaquie, un parmi des centaines de prêtres qu'on a forcé à mettre leur soutane au vestiaire, parce que l'État nous juge inaptes à faire de la pastorale. Nous ne nous livrons pas à des expériences par amateurisme, nous ne sommes pas non plus des pionniers qui veulent découvrir de nouvelles formes d'apostolat. Nous portons avec effort la croix qu'on nous a mise sur les épaules ». Et en conclusion « Et il arrive parfois qu'un communiste retrouve Dieu en secret, parce qu'un prêtre-ouvrier l'a aimé en silence » [1].

Yougoslavie. — Le monastère de Moštanica de l'éparchie de Banjaluka, précédemment occupé par des moines, est devenu monastère de femmes (*GSPC*, nº 1, janv.)

La nouvelle cathédrale orthodoxe de Banjaluka, entièrement reconstruite, a été consacrée le 1er et le 2 janvier 1966 par l'évêque du lieu André. Monseigneur Alfred Pichler, évêque catholique romain de Banjaluka assista à la liturgie pontificale de la consécration : il fut reçu à la porte de l'église par le clergé orthodoxe avec toute la solennité réservée aux évêques orthodoxes « comme un hôte de choix et aimé ». On se souviendra que cette église avait été détruite pendant la guerre de 1941 par des bandes de partisans, et que le Pape Paul VI envoya des fonds importants pour contribuer à sa reconstruction (ib., nº 2, février ; et *Vesnik* nº 399, février).

Le 25 juin a été signé à Belgrade un protocole d'accord entre les représentants de la République socialiste fédérale de Yougoslavie et le plénipotentiaire du St-Siège, représentant l'Église catholique. Cet accord a pour but de préciser les positions fondamentales réciproques des parties contractantes. Nous reviendrons sur le sujet dans un prochain numéro de la revue (*OR* 26 juin).

1. Notons ici que contrairement à une information que nous avions reproduite, le prieur de Brevnov le P. Alexis Gwuzd (et non Gwurzd) ne figure pas parmi les prêtres récemment libérés, n'ayant pas été lui-même récemment emprisonné (voir *Irénikon* 1966, p. 116).

Signalons la parution d'un nouveau bulletin œcuménique mensuel qui paraît à Zagreb : « *Poslušni Duhu* (Obéissants à l'Esprit »). Ce bulletin, sous la direction du R. P. Dr. Tomislav Sagi Bunić, professeur à la Faculté de théologie catholique de Zagreb, est destiné en premier lieu aux catholiques, — prêtres et laïcs — pour les préparer au dialogue œcuménique avec les autres frères chrétiens, dans l'esprit du Concile de Vatican II.

Relations interorthodoxes.—En février 1965 les métropolites Méliton d'Héliopolis et Chrysostomos de Myra avaient, on le sait, apporté à Lambeth ainsi qu'à Utrecht la décision de la troisième conférence panorthodoxe de Rhodes (novembre 1964), de réouvrir immédiatement les discussions théologiques avec l'Église d'Angleterre et les Vieux-Catholiques. Les préparatifs, comme il est naturel, semblent avoir pris un certain temps. Le 21 avril à Jérusalem, le Dr. Ramsey souhaita, en présence du patriarche Venediktos, que progressent les travaux d'approche. La constitution de la commission pananglicane a été annoncée, mais les noms n'ont pas été publiés. Quant aux commissions panorthodoxes dont certains noms ont été rendu publics[1], elles ont réuni à Belgrade, du 1er au 15 septembre, une cinquantaine de prélats et de professeurs de théologie représentant douze Églises orthodoxes, celles qui s'étaient réunies à Rhodes en 1964 (Constantinople, Alexandrie, Jérusalem, Russie, Serbie, Roumanie, Bulgarie, Grèce, Tchécoslovaquie, Pologne et Finlande), pour clarifier les points de vue, prendre une position commune et envisager les sujets qui pourraient être abordés. Les problèmes qui se posent apparaissent nombreux et délicats.

La commission mixte devait primitivement se réunir aussitôt après en Grèce, mais comme on le lira plus bas dans la déclaration

1. Pour les participants orthodoxes grecs, cfr *Irénikon* 1965, p. 369-370 ; pour les Russes, ibid., p. 503-504. — Du côté serbe, ont été nommés pour les conversations avec les Vieux-catholiques : l'évêque vicaire Sava ; le Protojerej Dr. Dimitrije Dimitrijević, prof. à la Faculté de théologie de Belgrade ; le Protojerej Dr. Dušan Kašić, recteur de l'école de théologie S. Sava ; et le Protodiacre Dr. Emilijan Čarnić, prof. à la Faculté de théologie. Pour les conversations avec les anglicans : l'évêque de Dalmatie Stefan ; le Protojerej Dr. Bl. Gardašević ; le Protodiacre Dr. Miloš Erdeljan ; et le Dr. Stojan Gošević, — ces 3 derniers professeurs ou « docent » de la Faculté de théologie de Belgrade (*Glasnik* juin 1966).

qui a conclu la visite du patriarche Justinien à Londres, le 28 juin, les deux chefs d'Église espèrent que la réunion pourra avoir lieu l'an prochain. Il se pourrait qu'il y ait un certain décalage dans les positions de diverses Églises réunies à Belgrade.

Un écho a encore retenti autour des discussions relatives à la formation de l'ARCHEVÊCHÉ de l'Église orthodoxe d'Europe occidentale : un groupe d'ecclésiastiques et de laïcs, appartenant à cette juridiction a signé un COMMENTAIRE à la déclaration de Mgr Antoine, déjà mentionnée dans notre *chronique*, commentaire rédigé en termes assez incisifs. On en trouvera le texte dans le *Messager Orthodoxe* n° 1-2, 1966. Malgré l'importance et le sérieux des questions envisagées, il ne semble pas qu'il y ait lieu de prendre trop au tragique les conséquences que semblables textes pourraient avoir entre les personnalités des juridictions concernées. Les textes relatifs à l'assemblée diocésaine de février ont été publiés dans *Le Messager Orthodoxe* 1-2, 1966, pp. 22-48,

Ont été les hôtes de l'Église bulgare le métropolite Varnavas de Kitros (21-30 mars), les métropolites Spiridon de Rhodes et Apostolos de Karpathos (2-14 juin), le patriarche Justinien de Roumanie, accompagné des métropolites Justin de Moldavie et Nicolae du Banat et de l'évêque Teofil de Cluj et de l'évêque vicaire Visarion Ploeşteanul (9-16 mai ; *Cărkoven Vestnik* n° 16, 1 juin et n° 22-23, 11 août). Au mois de juin le même métropolite Varnavas a rendu visite aux patriarches Alexis de Moscou et Ephraim de Tiflis ; l'académie théologique de Leningrad lui a décerné le titre de docteur en théologie h.c. (*E* n° 14, 14 juillet).

Relations interconfessionnelles. — CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS : *Méthodistes.* Après l'établissement de la commission mixte qui a tenu déjà deux réunions avec les luthériens, et d'une commission semblable avec les anglicans qui prépare sa première réunion, une autre COMMISSION tiendra ses assises cet automne entre le Secrétariat romain et le CONSEIL MÉTHODISTE MONDIAL. Elle va explorer les manières possibles de « faciliter l'étude et l'action » entre l'Église catholique romaine et les Églises méthodistes. Dans une déclaration publiée à Rome le 18 juillet, il est expliqué que « les autorités catholiques et méthodistes sont convaincus que, par ce moyen, elles peuvent

croître en compréhension œcuménique et en relations réciproques vers un véritable progrès chrétien qui a commencé par des contacts fraternels dans les années récentes, spécialement avec la présence des observateurs ».

Des observateurs catholiques ont été envoyés à la XIe CONFÉRENCE MONDIALE MÉTHODISTE réunie à Londres du 18 au 25 août. Le cardinal HEENAN venu lui même à l'ouverture a fait une allocution devant les 1.800 délégués.

Il s'est étendu sur les difficultés du terme « œcuménique » pour la masse des chrétiens. Il a souligné aussi que « l'une des erreurs du mouvement pour l'unité a été de parler comme si l'Église de Rome, l'Église orthodoxe et l'Église d'Angleterre étaient les seuls partenaires sérieux. L'unité chrétienne est l'affaire de tous. Je suis aussi avide de conversations avec les méthodistes, les baptistes et les congrégationalistes, qu'avec les anglicans »[1]. Le Dr. Harold ROBERTS, l'un des principaux théologiens méthodistes anglais, a marqué sa satisfaction des conversations projetées, en notant aussi que chaque phrase du *De Oecumenismo* contient le germe d'une révolution, mais qu'il faut cependant[2] regarder en face certains problèmes tels que primauté, sacrements, autorité et mariages mixtes[2] (cfr l'article de T. S. GREGORY ; *The Tablet* 3 septembre).

Luthériens. — Sur la commission mixte : voir ci-dessous la rubrique *Luthériens.* Notons ici que le Cardinal TISSERANT s'est rendu à Stockholm en juin, à l'occasion de l'exposition de la reine Christine, et a rendu visite à l'archevêque d'Uppsala le Dr. Gunnar HULTGREN. C'est la première fois depuis la Réforme qu'un cardinal prend contact avec un primat luthérien de Suède. Le cardinal a pris part, à Vadstena, la ville de Ste Brigitte, à un service, en compagnie de l'évêque de Linköping le Dr. Ragnar

1. Voir son allocution dans *The Tablet* du 20 août.
2. *CT* 26 août. Bishop F. CORSON de Philadelphie, président du Conseil mondial méthodiste, corrigeant dans le *Methodist Recorder* (18 août) une erreur d'interprétation commise à son sujet à propos d'« un plan d'union avec les catholiques en 1971 » (date de la prochaine Conférence mondiale) note qu'à partir de cette date « il était clair que nos discussions œcuméniques devront prendre en considération un groupe de chrétiens représentant 500 millions de membres, si toutefois nous voulons avoir une véritable unité dans le Christ parmi les chrétiens ».

Askmark, et du Délégué Apostolique en Scandinavie, le Dr. Bruno Heim[1].

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS : *Catholiques*. Le patriarche œcuménique ATHÉNAGORAS I[er] a donné récemment un interview au *Corriere della Sera*, qui témoigne une fois de plus de son ouverture œcuménique.

« Nous sommes déjà en unité avec l'Église de Rome, et au nom du Christ, nous cherchons à établir cette intercommunion qui fera s'évanouir pour toujours toute trace de notre séparation séculaire et d'autant plus absurde. Les théologiens sont déjà à l'œuvre pour ce noble travail... Notre séparation eut lieu en raison d'une querelle entre un patriarche et un cardinal, et en fait le schisme ne fut jamais décrété ni sanctionné... Mon rêve est d'aller à Rome la grande cité du christianisme pour embrasser son évêque Paul VI dès que possible ». Le patriarche fit aussi allusion au travail des théologiens « qui sont des gens difficiles » et au fait qu'ils étudient et travaillent pour s'efforcer de réconcilier les différences doctrinales, liturgiques et disciplinaires. Leur travail devra alors être examiné ». La dernière phrase se rapporte sans doute au dialogue futur.

E n° 13, 1 juillet publie le discours de l'archevêque Chrysostomos d'Athènes lors de la visite que les deux secrétaires généraux du COE, le Dr. Visser't Hooft et le Dr. Carson Blake, lui firent le 22 juin. L'archevêque y insista sur ce que « l'Église orthodoxe est un membre actif du COE dans le cadre de l'encyclique bien connue du patriarcat œcuménique ». Il rappela aussi qu'il avait représenté son Église à la conférence d'Amsterdam qui avait composé les règlements généraux du COE. Le Dr. Visser 't Hooft fut loué parce qu'il avait aidé à élargir les portes pour l'étude des Pères de la théologie orthodoxe ainsi que le COE pour son œuvre philanthropique organisée en Grèce par ses représentants.

A signaler :

Pr. Prof. D. STĂNILOAIE, *Doctrina catolică a infailibilităţii la I-ul şi al II-lea Conciliul de la Vatican*. Ortodoxia 17 (1965), pp. 495-492.

1. *AKID* 27 juillet.

id. *Dezbaterile şi hotărîrele sesiunii a patra a Conciliului al II-lea de la Vatican.* Ib., 18 (1966), pp. 8-34.

Pr. Prof. D. BELU, *Ecleziologia ortodoxă şi ecumenismul creştin.* Ib., 17 (1965), pp. 493-510.

Pr. Prof. Ioan COMAN, *Sensul ecumenic al sfintei Euharistii la sfîntul Ioan Gură de Aur.* Ib., pp. 520-535.

Protojerej Dr Dušan KAŠIĆ, *Drugi Vatikanski sabor (1962-1965).* *GSPC* 1966, pp. 177-185, 214-217 (à suivre).

Anglicans. — Le Dr. Ramsey s'était rendu l'an dernier du 2 au 8 juin à Bucarest pour rendre visite au patriarche Justinien (cfr *Irénikon* 1965, p. 370). Cette année le patriarche Justinien put se rendre en Angleterre du 21 au 28 juin, pour y être l'hôte de l'archevêque de Cantorbéry [1]. Il était accompagné de l'évêque ANTIM Tîrgovişteanul [2] des protoprêtres Ioan GAGIU et Nitişor CAZACU, et de Constantin DUMITRESCU, diacre de la cathédrale patriarcale; le Prof. Vintila POPESCU, le représentant du patriarche auprès de l'Archevêque, servait d'interprète. Cette visite semblait d'autant plus importante qu'elle prenait place dans le climat du dialogue renouvelé entre l'Orthodoxie et l'Anglicanisme. L'Église roumaine a occupé naguère une position de pointe qu'elle semble vouloir conserver [3].

Le patriarche fut reçu par sa Majesté Élisabeth II à Buckingham Palace et salué par le *Lord Mayor* à *Mansion House*, visita la Chambre du Parlement, et fut conduit, sur la Tamise, au *Royal Naval College*, à Greenwich. Diverses antres réceptions eurent lieu, à la bibliothèque

1. Cfr *CT* 1er juillet. *L'Anglican and Eastern Churches Association* et le *Fellowship* de St-Alban et St-Sergius ont publié ensemble une brochure illustrée, éditée par les deux secrétaires Henry Brandreth OGS et Basil Minchin. Cette intéressante publication qui nous a servi ici replace les détails de la visite dans un cadre plus large. On peut se la procurer à *St Basil's House*, 52 Ladbroke Grove, Londres, W. 11.

2. L'évêque Antim a été avant la guerre *chairman* de la branche roumaine du *Fellowship*, qui existait alors. On espère que cette branche pourra bientôt revivre.

3. La situation politique actuelle en Roumanie et le désir de contact avec l'Angleterre ne paraissent pas avoir été complètement étrangers non plus à cette visite.

de Lambeth, de la part du *Nikean Club* et au Hall de l'*Inner Temple*, par l'*Anglican and Eastern Churches Association*. Le 24 juin le patriarche passa la journée à Cantorbéry. Il bénit la foule, avec l'Archevêque, depuis l'autel central. Le samedi 25 les vêpres orthodoxes furent célébrées par le patriarche dans la *Guild Church* de St Dunstan-in-the-West. Il assista à un dîner à Lambeth où étaient présentes des personnalités orthodoxes, anglicanes, *Free Churches* et catholiques romaines. Le lendemain dimanche, S.B. Justinien célébra à St Dunstan's [1] la liturgie orthodoxe à 8 heures du matin en présence de l'archevêque de Cantorbéry, des métropolites grecs et russes à Londres, et du Délégué Apostolique Mgr Cardinale. A la fin de la matinée, après une procession très solennelle d'entrée — les deux chefs d'Église en ornements s'avançaient sous un dais — une eucharistie chantée se déroula à *Westminster Abbey*. Notons aussi que le patriarche visita les abbayes de Nashdom et de West Malling ; après sa visite à Nashdom il assista aux vêpres à St George's Chapel de Windsor.

A la fin du séjour, le mardi 28, un communiqué conjoint, signé par l'archevêque et le patriarche fut publié à Lambeth Palace. Ce texte déclare en conclusion :

« Dans des conversations privées et spontanées le Patriarche et l'Archevêque, ainsi que leur entourage, purent s'entretenir des relations entre l'Église orthodoxe roumaine et l'Église d'Angleterre. Le Patriarche rappela à l'Archevêque que le St-Synode de l'Église orthodoxe roumaine avait, le 6 juin 1966, adopté dans leur intégralité les accords obtenus par les deux Églises après la conférence tenue à Bucarest en 1935. Le Patriarche et l'Archevêque ont eu aussi l'occasion d'envisager les discussions doctrinales anglicano-orthodoxes qui, on l'espère, pourront être reprises l'an prochain. Le Patriarche et l'Archevêque prient pour que leur rencontre puisse être utilisée par le Dieu tout Puissant pour promouvoir l'unité chrétienne. C'est leur espoir que les relations entre la sainte Église orthodoxe et les Églises de la Communion anglicane puissent

1. Cette église de *Fleet Street*, dédiée à l'unité chrétienne, est utilisée en particulier pour des célébrations orthodoxes, et sert de paroisse roumaine. L'iconostase du monastère St-Antim à Bucarest, qui date comme l'église actuelle de St-Dunstan, des débuts du XIX[e] siècle, lui fut offerte par l'Église de Roumanie, mais n'a pu être dédicacée par le patriarche en raison de la grève des marins. A St-Antim on installe une œuvre plus ancienne.

progresser à partir des positions déjà atteintes en des années précédentes et que ces relations aideront à la restauration de l'unité parmi tous les chrétiens ». L'Église roumaine manifeste ainsi son intérêt spécial pour la reprise du dialogue avec l'anglicanisme.

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS : *Presbytériens*. On se souvient qu'en janvier dernier, à l'issue d'une conférence entre anglicans et presbytériens, un communiqué avait recommandé le développement des relations bilatérales et souhaité qu'une commission mixte puisse étudier les voies d'une Église unie d'Écosse (cfr *Irénikon* 1966, p. 126), à la suite de quoi un rapport nuancé avait paru en mars. L'Assemblée générale de l'Église presbytérienne n'a accepté le 30 mai qu'à une faible majorité l'établissement de cette COMMISSION MIXTE avec l'Église épiscopale d'Écosse, chargée de poursuivre les négociations en vue d'une Église Unie [1]. Une motion du Rev. T. JARVIE avait été repoussée, mais également à une faible majorité : cette motion voulait lier la reprise des négociations à une réponse affirmative, de la part de la Communion anglicane, à trois questions concernant le caractère de « chrétiens au plein sens du mot », des presbytériens, l'acceptation de l'Église d'Écosse « comme partie valide de l'Église universelle », enfin la reconnaissance de la validité complète du ministère presbytérien ordonné [2]. Cette motion reflétait la fierté naturelle de l'esprit presbytérien lorsque entre en jeu le statut de cette Église [3]. Sans chercher à dramatiser on doit reconnaître que la route sera longue et dure et que les deux

1. L'assemblée de l'Église libre unie d'Écosse n'a pas accepté (73 voix contre 36) l'invitation de participer aux pourparlers d'union.

2. Un incident qui n'a pas eu d'écho direct à l'Assemblée a été le « CAS TIRRELL ». John Tirrell, ministre épiscopalien de Californie, s'était engagé en 1965 à la cathédrale presbytérienne St-Giles à Édimbourg, sous l'impulsion de son évêque, James Pike, non encore démissionnaire. La question s'est posée de savoir s'il pourrait y accomplir un ministère proprement sacramentel. Le presbytère (consistoire) d'Édimbourg, divisé, en référa à l'Assemblée qui remit la solution au consistoire, lequel accepta (7 juin), à condition que Tirrell obtienne la permission de son autorité ecclésiastique ; finalement J. Pike abandonna son projet, avouant qu'il s'était fait lui-même illusion en Californie. Le Rev. J. Tirrell préféra abandonner tout ministère à St-Giles. Mais l'affaire suscita des remous qui menacèrent les relations entre les deux Églises.

3. *CT* 3 et 10 juin.

Églises devront là aussi connaître une longue période de croissance en commun [1].

Méthodistes. — Un conseil de 15 membres de part et d'autre-dit « CONSEIL POUR L'UNITÉ », a été récemment formé entre anglicans et méthodistes. Son but n'est pas la négociation laissée à la commission mixte, mais tout ce qui peut favoriser le rapprochement : organisation de services de prières, réponse aux questions sur la vie et la doctrine des Églises, coopération de toute sorte. On trouvera la liste complète des membres dans *CEN* 1er juillet. Les deux présidents sont l'évêque de Winchester S. F. ALLISON et le Rev. Dr. Maldwyn EDWARDS ; ce dernier avait été président de la Conférence méthodiste en 1961. [2]. La CONFÉRENCE MÉTHODISTE anglaise réunie cette année en juillet à Wolverhampton a demandé aux deux archevêques anglicans de nommer des représentants pour discuter avec l'Église méthodiste du problème de l'ordination des femmes. Notons que la Conférence a affirmé à une énorme majorité — après des hésitations à se déclarer sur ce sujet — sa croyance de principe, que les femmes peuvent être ordonnées au ministère de la Parole et des sacrements. On a fait remarquer qu'il vaut mieux débattre le problème avant qu'après la réunion. Un nouveau problème de taille risque ainsi de surgir [3]. Mais ceux des anglicans qui sont favorables trouveraient des alliés [4] (cfr *CEN* 22 juillet).

1. Le Rev. Francis H. HOUSE fait remarquer dans *CT*, 10 juin, qu'à son avis les Réformés continentaux seraient prêts à considérer la réunion avec les Églises épiscopales sur les bases proposées par E. L. Mascall, dans ses articles de *Theology* (mai-juin 1966) : *Collegiality, Reunion and Reform*. — En Écosse jouent des facteurs non théologiques.

2. Notons parmi les anglicans : l'évêque de Willesden, G. D. LEONARD ; Clifford MARTIN, l'ancien évêque de Liverpool ; le Rev. F. P. COLEMAN ; le Rev. Michael BRUCE ; le Rev. Colin O. BUCHANAN ; le Rev. David M. PATTON. Parmi les méthodistes, le Rev. Dr. Marcus WARD.

3. Cfr aussi l'archevêque de l'Afrique Centrale F. O. Greenwood-Wilkinson, dans les discussions sur l'Église Unie de Zambie.

4. A la Conférence mondiale méthodiste, parlant dans son intervention du 23 août mentionnée plus haut, des relations avec l'Église d'Angleterre, le Dr. Harold ROBERTS, coprésident du comité de négociation anglicano-méthodiste, a déclaré que l'acceptation de l'épiscopat historique par les méthodistes anglais était essentielle, car l'épiscopat anglican représente la foi dans la continuité de l'Église. Durant la première étape

Nous avons indiqué comment l'Église Unie du Nigéria n'avait pu, en dernière minute, être inaugurée en décembre dernier, en raison de l'attitude de certains méthodistes et que la réunion de la commission en février n'avait rien pu fixer sur la nouvelle date. Les réserves méthodistes se sont révélées être le signe d'un malaise profond. Le 21 avril, par 59 voix contre 6, parmi les délégués présents, les méthodistes décidaient de se retirer des négociations ayant en vue l'Église Unie du Nigéria [1]. Les discussions se sont dès lors poursuivies à Onitsha, à la fin juillet entre anglicans et presbytériens [2], mais le rapport publié vers le 15 août montre que ces conversations bilatérales, qui n'ont pas suscité d'enthousiasme, seront suspendues et qu'on cherchera à reprendre des contacts avec les méthodistes. Le comité inaugural n'a pas été dissous et son secrétaire le Rev. W. Wood a retiré sa démission, sous l'influence des méthodistes. La coopération sur une large base, l'adoption de la nouvelle liturgie eucharistique, un échange de ministres selon les possibilités, tout cela contribuera à créer l'unité au plan local. Le comité tiendra finalement sa prochaine session en février prochain et l'on espère que seront surmontées les difficultés légales qui entraînèrent le retard de l'union.

LUTHÉRIENS ET AUTRES CHRÉTIENS : *Catholiques.* — Le 20 juillet a été rendu public à la fois par le Secrétariat pour l'unité à Rome et par la Fédération luthérienne mondiale, le texte d'un RAPPORT CONJOINT, de caractère général, concernant les deux réunions de la commission mixte catholique-luthérienne organisée après le comité exécutif d'Arusha, en juin l'an

(intercommunion) qui pourrait durer entre 10 et 15 ans, le *fellowship* des méthodistes avec les Églises non épiscopales demeurerait sans changement. Au moment de la seconde étape (pleine communion) il espérait qu'il pourrait en aller de même. Il pensait que les méthodistes n'étaient pas opposés à l'établissement, mais, comme en Écosse, l'Église devrait avoir la liberté d'organiser son culte.

1. L'an dernier, au contraire, 103 voix contre 3.

2. *CT* 26 août. — Sur les divers projets d'union (1963-1965) : voir *ER* nº 3 ; sur celui d'Australie : *The Ministry in the Uniting Church in Australia*. Ibid.

dernier, réunions qui se sont tenues à Strasbourg en fin août 1965 et du 13 au 15 avril 1966 (cfr *Irénikon* 1965, p. 374-376)[1]. Ce rapport traite de la manière dont les relations déjà entamées pourront être intensifiées. Ce texte avait été APPROUVÉ, ce même jour, par le comité exécutif de la FLM siégeant à Belgrade (voir plus loin : *Entre luthériens*). En voici le résumé :

Les deux délégations sont convaincues que, dans le climat œcuménique actuel, des relations spéciales et officielles sont nécessaires entre l'Église catholique romaine et les Églises luthériennes. Ce fait n'entrave nullement leurs relations respectives avec le COE et les autres Églises[2]. « Les discussions ont convaincu les deux délégations que les problèmes théologiques traditionnels demeurent entre les catholiques romains et les luthériens, mais en raison de l'émergence du monde moderne ils apparaissent maintenant dans une perspective différente ». Les délibérations ont mis en lumière les thèmes suivants de discussion : 1) La Parole de Dieu, 2) la Présence du Christ dans l'Église, 3) la Christologie, 4) la Pneumatologie, 5) Justification et sanctification, 6) Renouveau et Réforme, 7) Problèmes pastoraux et missionnaires. « Le dialogue à égalité doit se poursuivre aux niveaux appropriés, et, au niveau international ; on recommande que deux commissions conjointes d'étndes (de 7 membres de part et d'autre) s'occupent l'une de l'Évangile et l'Église, l'autre de la théologie du mariage et des problèmes des mariages mixtes ». On prévoit également l'intensification des échanges d'observateurs en général et des consultations entre le secrétariat romain et celui de la FLM. Le texte termine par des remarques méthodologiques pour le travail à accomplir.

Le secrétaire général de la FLM le Dr. André APPEL a noté à Belgrade que l'acceptation du rapport par le comité exécutif constituait un événement majeur de cette réunion. Commentant ce fait, à son retour à Genève, le Dr. Appel a exprimé, qu'avec Mgr J. Willebrands[3] il considérait que la première phase des con-

1. Le Dr. APPEL assistait à la 2e réunion d'où étaient absents Schmidt-Clausen et J. Brauer. — Cfr la liste *loc. cit.*, p. 375, note 1.

2. « C'est pourquoi les deux délégations recommandent qu'un observateur du COE soit invité et que l'on envisage la présence d'observateurs d'autres Églises, s'il y a lieu, pour les futures réunions ».

3. Cfr l'article de Mgr Willebrands dans *OR* du 23 juillet : *Chiesa cattolica e Federazione mondiale luterana.*

versations officielles entre Rome et l'Église luthérienne avait ouvert la voie à un dialogue de grande conséquence. Par leurs conversations bilatérales, les deux parties espèrent contribuer au dialogue œcuménique général engagé actuellement[1]. Le texte complet du rapport est donné dans *LWF/LWB Information* du 2 août, pp. 2-6. Le pasteur Appel a fait savoir au début d'août que la Fédération avait été priée d'envoyer un observateur à la commission postconciliaire de Liturgie.

Entre luthériens. — Le COMITÉ EXÉCUTIF de la Fédération luthérienne mondiale s'est réuni à Belgrade du 17 au 22 juillet. Il a approuvé le 20 le rapport dont nous parlons ci-dessus. Un exposé du Dr. Vajta a envisagé les effets du Concile dans les relations avec les catholiques et suggéré que les Églises de la Réforme retrouvent une autorité conciliaire. « Nous devrions même déjà avoir pour but le rêve audacieux d'un concile œcuménique embrassant toutes les Églises qui adhèrent aux credos universels du christianisme historique, et qui serait convoqué par accord entre le COE et l'Église catholique. En attendant il faut se préparer à soulever les questions qui formeront la base d'une 'vie commune', dans l'expectative d'un concile œcuménique ». Le Dr. Franklin Clark FRY, récemment réélu pour quatre ans à la présidence de l'Église luthérienne en Amérique, traite des rela-

1. *LWF Information* 2 août. Nous avons dit plus haut que des commissions mixtes existent ou sont envisagées entre l'Église catholique et les grandes organisations confessionnelles suivantes : Fédération luthérienne, Communion anglicane, Conseil mondial méthodiste. Par contre le COMITÉ EXÉCUTIF de l'Alliance Réformée mondiale (ARM), réuni à Strasbourg en fin juillet, est resté sur la même réserve que celui de l'an dernier (cfr *Irénikon* 1965, p. 376) : pas de dialogue bilatéral ni de participation indirecte aux conversations de la FLM. Une commission examinera de façon permanente les relations des Églises reformées et de l'Église catholique et utilisera toutes les possibilités d'une participation de l'ARM au dialogue entre Genève et Rome. Seul le COE et non les organisations confessionnelles doivent mener le dialogue avec Rome. Les initiatives des diverses organisations ne serviraient pas l'unité parmi les non-catholiques, et il y aurait danger que les contacts du COE avec le Secrétariat romain en sortent dévalués. Ajoutons ici que le Conseil congrégationaliste international (ICC) avait décidé à sa X^e^ assemblée à Swansea (Pays de Galles) en juillet dernier, de s'affilier à l'ARM. Ce conseil représente trois millions de membres. — Sur le comité exécutif de l'ARM, cfr *Réforme* du 13 août.

tions œcuméniques des grandes organisations confessionnelles. Le comité s'est attaché à préparer le travail de la V[e] ASSEMBLÉE de la Fédération luthérienne, dont le thème sera « Envoyés dans le monde » ; le Dr. F. Wilhelm KRUMMACHER, évêque de Poméranie, a fait son exposé sur cette prochaine Assemblée de la Fédération. Nous avions annoncé dans la dernière chronique (*Irénikon* 1966, p. 262) qu'elle se tiendrait à Weimar en 1969. Les autorités de la DDR ont changé d'avis : le secrétaire pour les affaires ecclésiastiques, Hans Seigewasser, a informé la Fédération que son gouvernement ne pensait plus que la réunion de l'assemblée à Weimar « servirait une cause utile ». L'assemblée a été remise par le Comité exécutif, comme il avait été demandé, en 1970 et finalement se tiendra vraisemblablement hors d'Europe[1]. — La *Lutherische Rundschau* de juin (organe de la FLM) est consacré à la recherche sur Luther (*Lutherforschung*) depuis 1945.

Mouvement œcuménique. — Le Secrétaire général du COE M. W. Visser 't Hooft et son successeur le Dr. C. Blake se sont rendus le 17 juin chez le patriarche œcuménique Athénagoras qui les a reçus en audience. A l'issue de la liturgie, célébrée en sa cathédrale S.S. Athénagoras, a salué ses deux hôtes et remis une croix au Dr. Visser't Hooft qui avait pris congé du patriarche en lui présentant le Dr. Blake. Ils ont tous deux par la suite donné un exposé à la Faculté de théologie de l'Université d'Athènes; M. Blake a mis en valeur l'apport de l'Orthodoxie au mouvement œcuménique et invité le COE à perdre son caractère occidental au profit d'une œcuménicité nouvelle. Le Dr. Visser't Hooft a invité les Églises à discuter franchement de leurs différences en les situant dans un accord fondamental quant à la Seigneurie du Christ. Les deux personnalités du COE

1. *LWF inf.* n° 29 (22 juill.) — Selon le n° 22 août le nombre total des luthériens s'élève à 74.500.000 dont 57.049.977 sont membres d'Églises luthériennes, et 17.400.000 d'Églises unies (avec des Réformés). Allemagne: 37.743.211, USA : 8.830.000, Suède : 7 millions, Finlande : 4.429.131, Danemark : 4.304.000, Norvège : 3.473.687 ; 52.327.000 appartiennent à la Fédération mondiale.

ont été reçues par l'archevêque Chrysostomos d'Athènes (cfr *Grèce*) et par les membres du St Synode [1].

Le patriarche Justinien au retour de Londres a rendu visite, avec sa suite, au COE du 28 au 30 juin. Après des réceptions officielles il a présidé la sainte Liturgie le 29 pour la St-Pierre et Paul à la chapelle du Centre œcuménique. Il a rappelé que « les apôtres ont reçu et transmis une seule et unique doctrine chrétienne, fondé et organisé une seule et unique Église, établi une seule tradition apostolique ». L'Église orthodoxe « se sent la moins coupable de la rupture de l'unité ecclésiastique et la plus proche de la notion, du sens et de la forme de l'unité chrétienne d'autrefois ». Il a terminé en évoquant les leçons que peuvent nous fournir, pour notre œcuménisme d'aujourd'hui, les apôtres Pierre et Paul, en établissant l'esprit d'amour de paix et de collaboration fraternelle (...) et en cherchant à devenir à nouveau une Église une, sainte, universelle et apostolique. Mentionnant la formule d'unité de New Delhi, le Dr. Visser't Hooft a noté « que la vraie unité doit consister dans une acceptation commune de la foi apostolique, exprimée de différentes manières, mais foncièrement une, des premiers témoins de notre Seigneur, comme elle nous est donnée dans le Nouveau Testament » et il a fait l'éloge de l'Église roumaine [2].

Sur la Conférence *Église et Société* qui s'est tenue au Conseil œcuménique à Genève du 12 au 26 juillet nous renvoyons à l'éditorial de ce numéro d'*Irénikon* et à un article du P. Bazoche, qui paraîtra dans un prochain fascicule.

A l'issue de la Conférence « Église et Société » de Genève, a eu lieu dans la grande salle du même Conseil œcuménique, une réunion qui dura deux jours entre les membres du Département de l'Information du COE et des membres de l'association I-DOC, organisme catholique post-conciliaire international, qui atteint de son centre de Rome, les plus grandes organisations de la presse. Chaque pays y avait ses représentants, qui firent un rapport sur la situation œcuménique dans leurs régions. Le but de cette réunion était de créer une convergence dans la présentation des problèmes religieux

1. Cfr *SOEPI* 7 juillet.
2. Cfr *SOEPI* 7 juillet.

mondiaux de notre époque *interconfessionnelle*, grâce aux moyens modernes de communications sociales.

A la réunion récente du Comité exécutif du COE fut acceptée une proposition selon laquelle le Dr. Visser't Hooft deviendrait « Consultant du secrétaire général ». Ainsi, son « expérience unique » serait encore à la disposition de son successeur le Dr. E. C. Blake [1].

25 septembre 1966.

1. Cfr *CT* 26 août.

Notes et Documents

I. Christianisme et Révolution.

A la conférence *Église et Société* de Genève, qui eut lieu du 12 au 20 juillet, l'archiprêtre Borovoj, du patriarcat de Moscou, attaché au COE en qualité de directeur du département de Foi et Constitution, a fait une communication d'un intérêt neuf, sur l'attitude des chrétiens devant les mouvements révolutionnaires. Nous croyons utile, étant donné la qualité de l'orateur, d'en donner ci-après quelques extraits :

« Pendant longtemps, une lourde atmosphère d'une ambiguïté dangereuse a entouré le mot « révolution ». On l'a employé dans trop de sens différents ; on en a trop souvent abusé à des fins différentes et parfois même contradictoires. Certains chrétiens le craignent et préfèrent soit l'éviter tout à fait, soit s'en servir uniquement pour désigner un phénomène qu'ils désapprouvent. Mais cela est chimérique. Ce mot est devenu d'un usage trop courant, il est trop devenu une parcelle de l'homme contemporain pour qu'il soit possible de l'abolir d'un coup de plume ou de lui donner un seul sens, un sens négatif et anti-chrétien. D'autre part, beaucoup de chrétiens s'en servent volontiers pour parler de la simple et graduelle évolution vers une société nouvelle, sans qu'il soit nécessaire de rompre radicalement avec le passé. Prenons la révolution dans le sens le plus largement sociologique du mot. La révolution est une rupture totale, le retournement des relations, la transformation de la vie, une reconstruction. Dans un sens plus organique, elle est un renouveau, une régénération, une vie nouvelle. Nous parlons de révolution technique, de révolution du langage, de la morale, de la vie quotidienne en ces derniers siècles. Mais nous parlons aussi de la révolution que le christianisme a provoquée dans le monde. Dans cette acception du terme, on pressent une multitude de nuances. Nous chargeons le mot « révolution » de sens mécanique, organique et spirituel.

D'un autre côté, toutes ces démarches « révolutionnaires » diffèrent les unes des autres en degré d'acuité, en rapidité de développement et en violence dans la rupture avec le passé.

La chose essentielle est le renouveau radical : la vie nouvelle qui n'entend pas continuer l'ancienne vie, mais en finir avec elle pour être libre d'avancer vers l'avenir.

Prenons donc la révolution dans son sens le plus large, appliquons-la à tous les domaines de la vie culturelle, sociale et politique et demandons-nous quel est le rapport entre christianisme et révolution.

A mon sens, la réponse ne fait pas de doute. Renouveau, vie nouvelle : ce sont-là des notions fondamentalement chrétiennes. Le monde de l'Antiquité vivait dans l'idée du cercle parfait, de l'éternel retour et de la subordination de l'être aux lois de la nature. Le christianisme ayant déclaré la guerre à la vie « naturelle » comme étant contaminée par le péché, appelle l'homme à se soumettre à un ordre complètement nouveau, surnaturel : le Royaume. Et au seuil de ce Royaume, il exige la repentance : « Repentez-vous, car le Royaume des Cieux est proche ». Se « repentir » — *metanoiete* — signifie changer d'esprit, naître de nouveau, spirituellement. La « naissance par l'Esprit » dont parle l'évangile selon saint Jean, est une expression ontologique plus forte pour désigner ce fait. La conversion des grands saints Paul et Augustin, et de nombreux ascètes qui ont renoncé au monde, sont la preuve d'une révolution spirituelle provoquée par la découverte d'un type plus haut et plus noble d'homme dans le christianisme. La vie chrétienne commence par une crise, et continue aussi dans un état de crise. La repentance n'est pas un acte unique, c'est un état permanent. La puissance du péché n'est pas abolie d'un coup ; il y faut des efforts incessants et des renonciations renouvelées. Continuellement, il faut briser avec la puissance du mal, faire des révolutions spirituelles et changer de direction. La direction chrétienne est en avant et en haut, comme le dit saint Paul dans le passage bien connu : « Oubliant ce qui est derrière moi et m'élançant vers ce qui est devant moi... » (Phil. 3,13).

Tout cela est accepté de bon cœur au niveau individuel. Ce qui est étrange, c'est que sitôt que nous abordons la question du renouveau social, les chrétiens commencent à chercher des échappatoires, à fuir les responsabilités et à lutter, parfois ouvertement, pour défendre le péché social, pour la simple raison qu'un mal qui existe depuis des siècles et même des millénaires, a acquis un charme d'ancienneté et de tradition.

De toutes les civilisations chrétiennes, le byzantinisme est celle qui a le plus contribué à sanctifier simplement le mal social. Il adopta sans objection tout l'héritage social du monde païen et lui conféra l'onction sacrale. Le droit civil de l'empire romain païen fut conservé sous le vêtement de la tradition ecclésiastique, pendant bien plus de mille ans à Byzance et dans l'Europe médiévale, et pendant des siècles en Russie à partir de l'époque (XVI[e] s.) où notre pays commença à se considérer comme l'héritier de Byzance.

Mais c'est radicalement opposé à la tradition sociale du christianisme primitif et des Pères grecs, à la prédication missionnaire de notre Sauveur et à tout le contenu de l'enseignement des prophètes de l'Ancien Testament, qui ne vieillissent jamais. Non, la religion révélée en Israël et l'Église des premiers temps étaient tout d'abord révolutionnaires ; ce n'est qu'après qu'elle est devenue individualiste et statique. Le royaume de Dieu était le royaume du peuple de Dieu avant de devenir le royaume en l'âme de chaque individu. Notre époque est appelée à établir un équilibre entre les effets personnels et sociaux du christianisme. C'est un péché de se livrer à sa propre nature psychosomatique. Mais c'est aussi un péché de s'incliner devant le mal et l'injustice sociale. La repentance — c'est-à-dire un changement radical de mentalité, une rupture radicale avec le mode de vie antérieur, une répudiation radicale des anciens usages pécheurs, une acceptation tout aussi radicale de soi-même, un engagement de tout son être dans une nouvelle vie parfaite, c'est-à-dire tout ce que nous entendons par révolution — cette sorte de repentance, cette sorte de révolution s'applique non seulement à l'individu, mais à l'ensemble de la société, à la nation, à la classe, à chaque groupe social.

La repentance est un appel au renouveau, à la révolution, à la vie nouvelle, adressé à chaque individu séparément et à la société dans son ensemble. Ainsi, par sa propre nature, le christianisme est révolutionnaire ; et la nouvelle vie requise par l'éthique sociale chrétienne est plus radicale, plus profondément révolutionnaire, plus originale qu'aucun autre système, qu'aucune autre doctrine formée en dehors du christianisme.

La nature traditionnelle du christianisme et son respect pour la tradition devrait signifier une fidélité à la bonne tradition, non à la mauvaise. La révision des valeurs chrétiennes s'applique toujours aux valeurs relatives et ne doit pas empiéter sur les principes absolus. L'idolâtrie du nouveau à tout prix, même pire que l'ancien, est étrangère au christianisme. Nous sommes pour le neuf, s'il est

meilleur que le vieux. Mais il serait plus juste de dire : les chrétiens ne sont ni pour le nouveau ni pour l'ancien, mais pour l'éternel.

Cependant l'éternel ne peut s'incarner dans le temporel que par l'éternelle création de nouvelles formes qui se transforment en nouvelles qualités, par un éternel renouvellement de nouvelles formes, par la révolution.

Cependant si le christianisme est révolutionnaire par nature et si les communautés chrétiennes primitives ont été sociales dans la structure de leur vie et dans leur enseignement, la situation est complètement différente aussitôt que nous considérons la théologie comme un système et l'Église comme une institution historique. La théologie systématique et les Églises historiques n'ont jamais été du côté de la révolution, pour la bonne raison qu'elles ont été prisonnières d'une vision cosmocentrique de la réalité, prisonnières d'une vision statique de l'ordre social établi une fois pour toutes sur terre.

Ce n'est que ces dernières décennies, au cours desquelles les changements les plus profonds ont eu lieu dans la pensée philosophique, scientifique et théologique — une sorte de révolution — à la suite de la vision anthropocentrique du monde, de la vision évolutionniste de l'univers et de la révision des valeurs de toute l'histoire de l'humanité — ce n'est qu'après tout cela qu'il a été possible d'élaborer une théologie du développement et de la révolution.

Bien que ces efforts soient nouveaux, ils impliquent un retour à la Bible et à l'Évangile du christianisme primitif. Dans ce contexte, la nouvelle théologie de la révolution et du développement a renversé les anciens concepts de la nature sacrée de tout statu quo, comme fondamentalement opposés au message biblique sur Dieu qui révolutionne l'histoire par l'incarnation du Logos, par la joie de Pâques, triomphe sur le mal, par l'Église de la Parole incarnée, par la sanctification de chacun et de toute chose par le Saint-Esprit, conduisant l'humanité à la réalisation du royaume de Dieu. Après tout, comment des chrétiens peuvent-ils estimer juste de se tenir en dehors des processus révolutionnaires de l'histoire de l'humanité ? La théologie catholique, protestante et orthodoxe a déjà beaucoup travaillé à cette question — parmi les catholiques, spécialement E. Mounier, parmi les protestants, Lehmann et Shaull, parmi les Orthodoxes, Exemplarsky, Titlinov et d'autres. Le mouvement œcuménique dans son ensemble et spécialement le Conseil œcuménique et le second Concile du Vatican sont les meil-

leurs témoins d'une reconnaissance de la nécessité des exigences et du bien-fondé d'une théologie pour la révolution sociale de notre temps.

Cependant ces tentatives doivent être considérées comme un point de départ, comme un essai encore fort incertain.

Les expériences de la vie de notre Église orthodoxe russe, dans le cadre d'une société socialiste complètement sécularisée, fruit de la plus grande révolution sociale de l'histoire humaine — cette expérience de notre Église peut être non seulement un enrichissement de toute l'expérience chrétienne, mais aussi une mise en demeure pour nos frères chrétiens d'Occident.

Il faut que tous les chrétiens tiennent compte de l'expérience de notre Église dans leurs relations avec les révolutions sociales de notre époque. Notre Église, en la personne d'une partie de sa hiérarchie et d'une partie de son clergé, a passé par tous les stades du rejet, de l'opposition et même de l'action directe contre la révolution et les changements qu'elle apportait dans la vie de l'Église. Il ne s'agissait plus de rejet théorique ou de résistance passive. C'était une lutte cruelle et ouverte. Il en résulte pour l'Église la perte de millions de croyants. Déjà bien avant la révolution, comme pendant la révolution elle-même, un grand nombre de membres de l'*intelligentsia* révolutionnaire, des ouvriers et de la jeunesse quitta l'Église et rompit avec le christianisme. Mais la révolution victorieuse avança sur sa route difficile de la consolidation et du développement sans l'Église. Or, en même temps la grande majorité de la masse des croyants qui sont restés fidèles au christianisme et à l'Église — ce que nous appelons le « peuple de Dieu » — est devenue un élément constructif de la nouvelle société fondée sur des bases révolutionnaires et ces fidèles devinrent ainsi un exemple pour le clergé et la hiérarchie qui n'avaient pas accepté la révolution. Cela a aidé tout notre clergé et notre hiérarchie à unir leur sort à la vie du peuple et à accepter ce qui était arrivé. Nos frères chrétiens d'Occident devraient tirer une leçon de ces faits pour eux-mêmes ».

II. Publications postconciliaires.

Un nombre croissant d'opuscules, d'ouvrages, d'éditions des Actes du Concile figurent en toutes langues au catalogue des éditeurs et à la vitrine des libraires. Cette fièvre ne s'arrêtera pas de sitôt, tant la matière est abondante, le goût de l'information insatiable

et grand le zèle des auteurs. Les Revues nous apportent, elles aussi, souvent du neuf. C'est ainsi que deux articles du P. Caprile, S.J., rédacteur à la *Civiltà Cattolica*, sur les pourparlers concernant l'ouverture d'un concile sous Pie XI et sous Pie XII, contiennent des indications précieuses [1].

A peine trois mois s'étaient-ils écoulés, y apprenons-nous, depuis l'élection du cardinal Ratti au siège pontifical en février 1922, que se préparaient déjà des projets de reprise de Vatican I, interrompu depuis plus de cinquante ans, et que les changements produits par la première guerre mondiale rendaient souhaitable. L'auteur de l'article a pu avoir accès aux archives secrètes du Vatican et du Saint-Office et en retirer des documents à peine connus, dont il nous livre quelques détails éclairant singulièrement les textes pontificaux de l'époque. Il appert de ce qui a pû être révélé ainsi que l'allusion faite par Pie XI, dans l'encyclique *Ubi Arcano* du 23 décembre 1922, à une reprise possible du concile de Vatican I, avait été l'objet de délibérations prolongées et de mises au point assez précises. Plusieurs experts nommés alors, les P. Hugon O.P. Lépicier, S.M., et Tacchi Venturi, S.J., avaient préparé un programme dont divers points ont été repris dans les schémas de Vatican II : une constitution dogmatique sur la Foi, une autre sur l'Église, l'examen des problèmes relatifs au droit international, à la guerre, au socialisme et au communisme, à l'action catholique, aux écoles, au rôle des femmes dans l'Église etc. Certains rapporteurs avaient également mis au programme les Églises orientales et la définition de l'Assomption de la Vierge.

Dans l'épiscopat consulté, quelques uns mettaient en avant l'écueil que constituait, pour la réussite d'un concile, la question romaine non encore réglée ; d'autres insistaient sur la nécessité d'éclaircir la doctrine relative à l'épiscopat.

Diverses publications, notamment d'Amérique du Sud, où la question — malgré l'*altum silentium* recommandé — avait été agitée au point qu'un des évêques avait cru devoir retarder sa visite *ad limina* pour la faire coïncider avec le concile, avaient émis des suggestions ardentes sur l'unité chrétienne, sur la question des juifs, sur la suppression de la soutane pour les clercs hors des lieux sacrés etc. Un prêtre polonais écrivit au Vatican une lettre curieuse,

1. *Pio XI e la ripresa del Concilio Vaticano*, dans *La Civiltà cattolica* du 2 juillet 1966, pp. 27-39 ; et *Pio XII e un nuovo progetto di Concilio ecumenico, Ibid.*, du 6-20 août 1966, pp. 209-227.

demandant qu'on invitât au Concile des observateurs des Églises et confessions non catholiques.

De fait, le règlement de la question romaine fut alors mis au point par Pie XI et Mussolini, en des contacts qui durèrent de 1926 à 1929, et, après cette date, les problèmes de la nouvelle administration pontificale obligèrent par la force des choses à mettre de côté la question du concile, tandis que, d'autre part, on croyait celui-ci désormais possible et même proche [1]. Le P. Caprile a recueilli sur tout ceci plusieurs confidences de ses confrères âgés et de personnalités diverses dont il fait état. Ajoutons-y pour notre part le fait suivant : les archives de Chevetogne contiennent un document révélant que, le 9 janvier 1925, dans une conversation que D.L. Beauduin, alors professeur à Rome, eut avec l'Abbé Primat des bénédictins, celui-ci chercha à l'empêcher de fonder à ce moment-là son monastère de l'Union : « il devait être théologien au concile ». Rien ne fut changé, mais c'est là nne prenve que le projet était pris au sérieux [2].

D'autres souvenirs ont été rappelés encore par le P. Caprile concernant le pontificat de Pie XII. Pie XII avait été élu au moment où se préparait la seconde guerre mondiale et il fallut attendre la fin de celle-ci et les apaisements des premières années qui la suivirent, pour faire des propositions d'allure pacifique, comme la convocation d'un concile. Le cardinal Ruffini en avait entretenu le pape dans une audience en 1948, année où, tout étant rentré dans l'ordre, le COE de Genève avait pu s'établir définitivement, après l'Assemblée d'Amsterdam. Les mêmes questions ou à peu près qui avaient été soulevées sous Pie XI réapparurent : questions dogmatiques — en soulignant les périls doctrinaux —, communisme, guerres, réforme du Droit canon et de la Curie, missions, action catholique, culture, définition de l'Assomption etc. Des commissions

1. Cfr *Irénikon*, 1961, pp. 5-7.

2. Les dernières années de sa vie, D. L. B. était littéralement obsédé par la convocation d'un concile. On a retrouvé de lui un brouillon de lettre à Mgr Charue, évêque de Namur, pour le remercier de son opuscule *L'évêque dans l'Église* (extrait de la *Revue diocésaine de Namur*, janv.-févr. 1957) contenant les lignes suivantes : « J'ai lu et fait lire l'article théologique. On croirait un document conciliaire (...) J'ai l'impression que sans trop tarder le Saint-Père convoque(ra) en concile l'épiscopat catholique pour achever l'exposé de la doctrine épiscopale que le concile du Vatican n'a pas pu aborder », et il souhaitait que l'évêque de Namur jouât, à ce concile, — du moins en importance — le rôle qu'avait joué à Vatican I, son prédécesseur, le cardinal Dechamps.

furent formées en secret, et furent actives. Le Secrétaire général de la commission centrale était un jésuite belge, théologien et missiologue alors bien connu, le P. Pierre Charles.

Dans une lettre aux évêques sur le Concile, il était fait allusion au « retour des dissidents » suivant la formule alors en usage et que Pie XII affectionnait. Les pourparlers durèrent jusqu'en 1951, après quoi, en raison de divergences, tout fut suspendu. Divers documents comme l'encyclique *Humani Generis* et la définition de l'Assomption avaient du resté réalisé une partie des desiderata. Comme le fit remarquer un cardinal au P. Caprile en 1963 : il fallait un homme comme Jean XXIII pour réaliser une chose aussi difficile. Si Pie XII ne l'a point fait c'est peut-être finalement parce que « son caractère ne se serait pas adapté à avoir à côté de lui un organisme du genre, avec les pouvoirs et l'influence d'un concile » [1].

Notons aussi que la préparation conciliaire qui eut lieu sous Pie XII était entre les mains du Saint-Office, ce qui explique sans doute pourquoi, lors de la préparation de Vatican II, cette congrégation crut un moment que la direction du concile serait de son ressort et de celui de la commission doctrinale qui dépendait d'elle. D'autre part, l'arrêt assez subi des pourparlers, même s'ils restèrent longtemps secrets, ne put que renforcer l'impression du public qu'une assemblée conciliaire ne pouvait plus guère être convoquée dans l'Église, et on resta sur l'opinion courante qu'il n'y aurait plus de concile. Aussi bien, la convocation de Vatican II par Jean XXIII a-t-elle créé un remous précurseur d'un très grand changement, sur lequel la littérature postconciliaire ne manque pas de s'étendre.

De toute manière, Vatican II en 1962 ne pouvait plus être la continuation de Vatican I, comme on l'avait cru possible sous Pie XI et peut-être même sous Pie XII. Les années révolues et les mutations survenues dans le monde étaient trop considérables. Toute la préparation théologique et canonique de Vatican II, conçue dans la prolongation de Vatican I et de ce qui avait été fait sous les deux derniers papes, a été reprise par Jean XXIII en son discours d'ouverture et orientée dans une autre direction. Un moment même, il avait été question de ne pas réunir le nouveau concile au Vatican et de lui donner un autre nom. En effet, dans une conférence tenue à Rome le 27 janvier 1966, le Secrétaire général, Mgr P. Felici, qui fut l'auxiliaire permanent du Cardinal Tardini — jusqu'à la mort de celui-ci durant la préparation conciliaire, — révéla que le concile

[1]. CAPRILE, Second article cité, p. 225, note 15.

de Jean XXIII, dont l'annonce avait été faite le 25 janvier à St-Paul-hors-les-Murs, aurait dû, semble-t-il, se tenir dans cette basilique. Il se serait alors appelé non « Vatican II », mais « *Ostiense I* » St-Paul étant située sur la *Via Ostiensis* [1]. Ce fut le 15 juillet 1959 seulement que le cardinal Tardini, à une réunion des recteurs des Facultés théologiques romaines, annonça la décision concernant « Vatican II ». Cette nouvelle fut répétée encore par le même cardinal le 30 octobre et par Jean XXIII lui-même dans un discours fait en l'Église des XII Apôtres le 7 décembre [2].

* * *

Les Actes de Vatican II, ou du moins les documents conciliaires proprement dits ont paru déjà en diverses langues. On n'avait pas attendu la fin dn Concile pour les répandre à mesure qu'ils étaient promulgués. La concurrence ne manqua point, au désavantage des traductions souvent trop rapides. En français, les éditions du Cerf ont publié en trois volumes [3] les Actes des seize documents, et les on repris en un tout, mais sans pagination unifiée ni tables de l'ensemble. Cette édition, un peu volumineuse, ne peut être que provisoire, malgré les services qu'elle rend déjà. Elle ne contient ni introduction ni commentaire et est d'une consultation légèrement compliquée. Le premier fascicule (Constitution *De Ecclesia*) ne contenait aucune note, pas même la *Nota praevia* du chap. III, ce qui provoqua quelques remontrances ombrageuses de la part de certaines revues [4]. On dut tirer des feuillets supplémentaires.

En même temps paraissaient aux éditions du Centurion (coll. *Documents Conciliaires*) quatre volumes comprenant tous les Actes en français (sauf la constitution sur la Liturgie, parue antérieurement

1. *L'Avvenire d'Italia* du 28 janv. 1966, p. 4.
2. *Irénihon* 1965, p. 466.
3. *Les Actes du Concile Vatican II* (Coll. « *l'Église aux Cent visages* », 12, 20, 21) ; in-12, 256, 252, 290 pp. — La même collection « L'Église aux cents visages » a publié également quatre petits volumes du P. CONGAR : *Le Concile au jour le jour*. Des deux derniers parus : (*Troisième session*, 180 p., *Quatrième session*, 280 p.) le premier contient outre le *Bloc-Notes du P. Congar*, paru chaque quinzaine dans les *Informations catholiques internationales*, et les repères chronologiques, des études du même sur le sacerdoce et les femmes, le laïcat et les ministères, l'Église et le monde. Le t. IV contient en outre un index analytique des 4 volumes.
4. *Ephemerides carmeliticae*, 1965, p. 233.

dans la « collection de poche »), mais avec des introductions utiles et bien faites : T. I : *Église* (Mgr Garrone) ; *Œcuménisme* (P. Congar) ; *Églises orientales* (P. Dumont, o.p.) ; T. II : *Charge pastorale des évêques* (Mgr Veuillot) ; *Formation des prêtres* (Mgr Guyot) ; *Religions non chrétiennes* (Card. König) ; T. III : *Église dans le monde* (MM.SS. Vinet, Piérard, Matagrin, Maziers, Ancel ; O. Ehlinger), *Apostolat des laïcs* (R. Rémond) ; *Liberté religieuse* (Card. König) ; *Moyens de communications* (E. Gabel) ; T. IV : *Révélation* (G. Martelet) ; *Activité missionnaire* (M.-J. Le Guillou) ; *Ministère et vie des prêtres* (Mgr Marty). Chaque volume est accompagné d'index copieux [1].

Plusieurs éditions italiennes des Actes conciliaires ont paru. La plus cotée est celle, en un volume, avec le texte latin, de « Il Regno » de Bologne, et des index réputés excellents. On cite l'édition allemande parue chez Fromm à Osnabruck, et trois autres volumes publiés en Allemagne de l'Est, après les trois premières sessions et comprenant, outre la traduction des Décrets alors définitifs, de longues études des meilleurs théologiens et historiens [2]. On possède aussi une édition latino-espagnole complète [3] et d'autres en cours de publications dans la même langue. L'édition latino-portugaise avec une introduction développée du P. Kloppenburg, a paru dans les deux derniers fascicules de 1965 de la *Revista eclesiastica brasileira* [4]. Mais une des meilleures en commodité est, à ce qu'il nous a semblé, l'édition de poche américaine en un volume sur papier-bible : *The Documents of Vatican II*, avec des introductions — parfois peut-être un peu sommaires — d'auteurs catholiques pour chaque texte, et, après chacun de ceux-ci des *Responses* écrites par des non-catholiques (protestants et Orthodoxes), très souvent observateurs au Concile. Le volume contient également, outre un index très complet, le message initial des Pères, les Actes de Jean XXIII convoquant et ouvrant le Concile, le *Motu proprio* établissant le synode des évêques, la déclaration catholico-orthodoxe sur la levée des excommunications, le message de clôture de Paul

1. Paris, Centurion, quatre vol. in-12 ; 257, 232, 428, 260 pp.
2. *Vaticanum Secundum*. I : Die erste Konzilsperiode ; II. Die zweite Konzilsperiode ; III, I : Die dritte Konzilsperiode, Dokumente. In Zusammenarbeit mit W. Becker und J. Gülden. Leipzig, St. Benno-Verlag, 1963-1965 ; in-8, 838-472-180 pp. Cette collection va continuer. Le t. XI du nouveau *Lexikon für Theologie und Kirche* de Herder sera également consacré aux Actes, commentaires et index du concile.
3. Madrid, La Editorial católica BAC.
4. Edit. Vozes, Petropolis, Brésil.

VI aux Pères, l'Acte de clôture, une liste détaillée des collaborateurs du volume et divers autres renseignements [1].

* * *

La qualité déficiente des traductions avait provoqué immédiatement des réactions et suggéré des retouches. C'est ainsi que la Collection *Unam Sanctam* publiait, bientôt, après les premières versions, un texte latin avec une nouvelle traduction soignée due au P. Camelot O.P., de la Constitution sur l'Église *Lumen Gentium*. Un commentaire de cette constitution était annoncé pour un second volume de la même collection, en raison de quoi un avertissement du P. Congar faisait connaître que la *Nota praevia* du chap. III, qui ne figurait pas dans le volume y serait reprise et étudiée. Ici encore, il y eut des réclamations pour cette omission, considérée comme une faute [2]. Mais des changements survinrent, et de fait, le volume du commentaire annoncé se mua en un ouvrage considérable écrit en collaboration. En conséquence, il fallut faire une nouvelle édition et présentation de la traduction du P. Camelot. Elle devint ainsi le T. I du nouvel ensemble, dû à un franciscain brésilien plein de dynamisme et de courage, le P. G. Baraúna [3]. On doit à celui-ci, en effet, la publication en sept langues d'une somme de divers travaux sur la Constitution *De Ecclesia*, œuvre énorme, dont les traductions portugaise et italienne, purent, par un tour de force, paraltre avant la fin du Concile. L'édition française *(Unam Sanctam)* est en trois volumes, dont le premier est celui du P. Camelot déjà cité. Le second comprend, après une préface du P. Baraúna et un liminaire du P. de Lubac, une première partie de sept études sur les présupposés histoiiques et théologiques de la Constitution (Rousseau, Betti, Wappenburg, Moeller, Grillmeier, Gonzales Hernandez), une seconde exposant les grands thèmes : *Le Mystère de l'Église* (Rigaux, Cerfaux, Strotmann, Philipon, Journet, Smulders, Dupont, Rahner) ; *Le peuple de Dieu* (Semmelroth, De Smedt, van Leeuwen, Witte, Zoghby Martelet, Schürmann, Karrer, Neunheuser, Baum, Butler, Thils,

1. Introduction du Card. Shehan. New-York, Guild Press ; America Press ; Association Press ; in-12, 794 p., 0,95 dl.
2. *Orient. christ. Period.*, 1965, p. 197.
3. *Vatican II : Textes et Décrets conciliaires* (Coll. Unam Sanctam 51 a, b, c), t. I, avec la collaboration des PP. Congar, Legrand et Menessier, Paris, Cerf, 1956 ; in-8, 168 p. ; t. II, Ibid., 704 p., t. III.

Le Guillou). Le T. III, à paraître incessamment, comprendra la fin de cette deuxième partie : *La Constitution hiérarchique de l'Église* (Lohrer, Lécuyer, Ratzinger, Betti, Groot, Lyonnet, Hajjar, Dejaifve, Giblet, Kerkvoorde, Winniger) ; *Les Laïcs dans l'Église* (Schillebeeckx, Chenu, Koser, Gozzini) ; *La vocation à la sainteté* (Labourdette, Iparraguirre) ; *Les Religieux* (Schulte, Daniélou, Huyghe) ; *L'Eschatologie* (Molinari) ; *La Mère de Dieu dans le mystère de l'Église* (Baraúna, Galot) ; et la troisième, qui traite de *La Constitution dans ses relations avec l'œcuménisme* (Lambert, Scrima, Kelly, Meinhold, Ott, Kuppers) plus une conclusion du P. Congar. L'édition italienne, en un seul volume luxueux et commode que nous avons sous les yeux, contient tout d'abord le texte latino-italien de la Constitution et se termine par des index biblique, conciliaire, de personnes et analytique [1]. Tirée à 5.000 exemplaires, elle fut emporté en vingt jours, et il fallu procéder tout de suite à une nouvelle édition. L'édition allemande qui ne comprend pas le texte conciliaire lui-même, a paru en deux volumes [2]. Sont attendues encore l'édition anglaise [3] (elle ne reprendra qu'une partie de l'œuvre — fait regrettable qui ne se serait pas produit si l'on s'était adressé à une firme américaine) et les éditions néerlandaise et espagnole. Cet ouvrage rendra des services considérables pour l'étude de la Constitution replacée ainsi dans son cadre historique et étudiée à tant de points de vue. Nous n'en finirions pas de nous étendre sur les qualités et les ressources de ce commentaire du plus important des textes de Vatican II. En plus de cela, la collection *Unam Sanctam* annonce une série de volumes sur chaque Constitution ou Décret conciliaire.

C'est bien un « signe des temps » que de réaliser, en plusieurs langues et en quelques mois, des travaux de pareille envergure. Cette « communion internationale » à une même pensée religieuse est certes une des conséquences les plus neuves du Concile « nouvelle Pentecôte », ainsi qu'aimait à l'appeler Jean XXIII. Elle maintient la « communauté conciliaire », qui fut si intense durant quatre années, au niveau qu'on lui souhaitait, et d'où, il faut l'espérer, elle ne redescendra plus. La revue *Concilium* qui parait également en sept langues, montre que ce phénomène, dû aux ressources de la technique moderne, peut se maintenir en durée.

1. *La Chiesa del Vaticano* II. Florence, Vallecchi, 1965 ; un vol. in-8, 1348 p.
2. *Beiträge zur Konstitution « Ueber die Kirche » des II. Vatikanischen Konzils.* Fribourg-Br, Herder. Frankfort-M., Knecht, 1966 ; vol. in-8, 628 + 604 p.
3. Londres, Burns and Oates.

Une autre collection « *Vivre le Concile* » publiée chez Mame, en collaboration avec l'Action catholique indépendante, et présentée dans une optique pastorale par des prêtres et des laïcs, a fait paraître déjà deux volumes : *L'Œcuménisme*, comprenant le texte français avec une orientation d'ensemble, un commentaire et des annotations nombreuses [1]. Le tout est resté anonyme, mais on peut y reconnaître l'inspiration de l'œcuméniste lyonnais, l'abbé P. Michalon, expert au Concile, et de son équipe. Le second volume, l'*Église, Constitution « Lumen Gentium »*, conçue sur le même modèle, est dû à la collaboration du Card. Duval, Mgr Moeller, Mgr Thils, Mgr Donze, l'Abbé Bouttier, les PP. Lacan et Ochavia et M. et Mme Alain Galichon [2]. Ces volumes ont l'avantage de se terminer par quelques pages de résumé « pour aider à la réflexion personnelle et au dialogue œcuménique ». « L'Église dans le monde de ce temps». «L'Apostolat des laïcs» et «La Liturgie» sont en préparation dans la même collection.

L'empressement à mettre entre toutes les mains les textes conciliaires, ainsi que l'avidité avec laquelle on les reçoit sont aussi un signe des temps. L'*aggiornamento* de l'Église qu'a voulu provoquer le Concile est, à notre avis, la raison véritable de ce succès. Tout le monde en ressent le besoin, même, au fond, ceux qui le craignent. Car tout homme a en soi un conservateur et un progressiste, et les motifs qui font apparaître l'un ou l'autre à l'état fort ou à l'état faible suivant les cas, sont quelquefois bien extrinsèques, et peuvent varier de moment à moment. La foi dans l'Église et dans l'Esprit qui la dirige devra finir par l'emporter. Et l'Esprit n'est pas imprudent.

* * *

Avant de recenser les autres commentaires partiels des Constitutions et Décrets, signalons les *Diaria*. L'Abbé Laurentin a continué son œuvre. Son dernier *Bilan de Concile. Histoire. Textes et Commentaires* [3] tente, en une première partie, une récapitulation des premières étapes du concile (30 p.), puis en 160 p. (IIe partie) fait la chronique de la IVe session ; les débats y sont rapportés au fur et à mesure et rien n'y manque. Les problèmes brûlants comme la

1. *Vatican II, L'Œcuménisme* (Coll. Vivre le Concile). Tours, Mame, 1965 ; in-8, 192 p.
2. *Vatican II. L'Église.* (Même coll.). Ibid., 1966 ; in-8, 302 p.
3. R. Laurentin, *Bilan du Concile*, III. Paris, Éd. du Seuil, 1965 ; in-8, 450 p.

psychanalyse, l'émoi causé par la question du divorce, le célibat des prêtres ne sont nullement laissées dans l'ombre. Le style pétillant de l'A., son information considérable et son art de présenter les problèmes se retrouvent ici avec toutes leurs qualités. Enfin dans une IIIe partie de près de 200 p., un bilan général de Vatican II est esquissé, où l'auteur se plaît à souligner, comme il l'avait fait déjà au début de son livre, « l'ambiguïté de Vatican II », « ambiguité de tout mouvement inachevé, de toute forme de vie indécise, dont on se demande si elle va s'épanouir ou s'étioler » (p. 311). Tout sera éclairci par la période postconciliaire, sur laquelle l'auteur évite de s'étendre en pronostics. L'ouvrage est précieux encore par des notes abondantes et des tableaux synthétiques déjà si appréciés dans les volumes précédents.

Le P. Wenger a repris de son côté dans *Vatican II, Chronique de la quatrième session* [1], l'ensemble des articles donnés dans *La Croix*, mais en y apportant des compléments considérables. C'est ainsi que quarante-cinq pages sont consacrées à la discussion survenue, dans la presse et les alentours du Concile, concernant l'intervention de Mgr Zoghby sur les époux abandonnés, où nous apprenons le rôle actif que sa compétence en théologie orientale lui a permis d'exercer comme conseiller du Cardinal Journet. Sa tendance est nettement dans la défense rigoureuse de la théologie occidentale. Un 5e volume est attendu de sa plume sur l'ensemble du Concile.

Le « *Oui et Non. Un pasteur au Concile* » de G. Richard-Molard [2] se lit avec la facilité et le charme que ses lecteurs ont appréciés dans ses ouvrages précédents. Y sont relevés avec optimisme les points les plus avancés des tendances œcuménisantes du Concile, notamment dans la Constitution sur la Révélation, dans le Décret de la Liberté religieuse et celui des Missions. En annexe : une liste des événements œcuméniques depuis 1948 (c'est dire l'importance que l'A. a attaché à cet aspect du concile), la déclaration sur les Juifs, le chapitre (extraits) de la Constitution *Gaudium et Spes*, sur la dignité du mariage et de la famille, les décrets sur les religions non-chrétiennes et sur la liberté religieuse, un extrait du rapport de Montréal en 1963 et plusieurs chapitres de la Constitution conciliaire

1. A. Wenger, *Chronique de la IVe session*. Paris, Centurion, 1966 ; in-12, 516 p.

2. G. Richard-Molard, *Oui et non. Un pasteur au Concile*. Paris, Albin Michel, 1966 ; in-12, 240 p. — Voir encore ce qui a été dit de cet ouvrage plus haut, p. 361.

sur la Révolution divine. Pour finir, le projet sur la vie simple et pauvre des membres de l'épiscopat, signé par plusieurs centaines d'évêques à la fin du Concile, comme premier acte des réformes souhaitées.

Quant au *Journal du Concile* d'Henri Fesquet [1], il n'est que la reprise toute littérale des articles publiés dans *Le Monde* dnrant les quatre sessions. La vivacité des émotions journalières y est conservée à l'état pur, et pour ceux qui ont vécu ces moments-là, ce sera sans doute l'ouvrage qui ranimera le mieux les souvenirs, même si de-ci de-là la plume mordante de l'A. n'a pas cru devoir s'adoucir. Ce volume est présenté par le patriarche Athénagoras, le Pasteur Boegner, le Pasteur Schutz, le cardinal Martin et Mgr Helder Camara.

L'ouvrage allemand et bien illustré de Manfred Plate, *Weltereignis Konzil* [2], est d'un journaliste très au courant des choses et de tout le contexte historique du Concile. D'une lecture facile, ce livre permettra à un large public d'entrer profondément au cœur même des assises mémorables. Un *diarium* sommaire est présenté au début de l'ouvrage. Quand au contenu doctrinal des documents, ceux-ci sont analysés avec toute la clarté désirable. Les illustrations photographiques nombreuses sont attachantes, surtout pour ceux qui ont participé de près ou de loin aux sessions. On y retrouve des tranches de vie inoubliables et des instantanés inédits.

* * *

Avant de passer aux études sur l'œcuménisme, nous voudrions dire encore un mot de trois ouvrages parus sur le Concile. Nous avons sous les yeux l'édition allemande du recueil de G. A. Lindbeck *Dialog unterwegs* [3] paru également en anglais et en français. Il fait connaître le Concile tel qu'il a été vu et apprécié par des observateurs luthériens de cinq nationalités. L'ouvrage s'adresse à des laïcs et des théologiens tant protestants que catholiques. Dans la Ire partie on trouvera des informations d'ordre technique sur le Concile et un exposé de ses trois premières sessions (Gehrard

1. H. FESQUET, *Journal du Concile*. Le Jas, R. Morel, 1966 ; in-8, 1088 p.

2. Manfred PLATE, *Weltereignis Konzil*. Darstellung, Sinn, Ergebnis. Fribourg-Br., Herder, 1966 ; in-8, 352 p., nombreuses illustrations.

3. *Dialog unterwegs*. Eine evangelische Bestandsaufnahme zum Konzil. Herausgegeben von G. A. LINDBECK. Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1965 ; in-8, 276 p. DM 16,80.

Petersen, George A. Lindbeck, Warren A. Granbeck, Wolfgang Dietzfelbinger). Dans la IIe, sont abordés les différents sujets des délibérations conciliaires : Liturgie (Vilmos Vajta), Bible (Oscar Cullmann), Ecclésiologie (K.E. Skydsgaard), Mariologie (Warren A. Quanbeck), Œcuménisme (Edmund Schlink), Schéma XIII (George A. Lindbeck). L'évêque Dietzfelbinger, spécialiste des questions concernant le catholicisme, précise, dans un chapitre final la signification du Concile pour les Églises de la Réforme. L'ensemble constitue un dialogue *in optima forma*.

Le livre d'Edmund Schlink, *Nach dem Konzil* [1], est remarquablement informé et pensé, comme du reste on pouvait s'y attendre de la part de cet observateur par excellence. Il s'agit d'un témoignage authentique et autorisé du côté évangélique-luthérien. Ayant comme objet propre la matière si variée de Vatican II, cet ouvrage fournit en même temps comme une synthèse de toute la réflexion antérieure de son auteur dans le domaine de la théologie œcuménique où ses idées s'avèrent souvent pénétrantes et pertinentes.

Du côté catholique, le Dr. Otto Karrer nous livre dans son *Das Zweite Vatikanische Konzil* [2] de nombreuses réflexions précieuses sur l'importance historique et spirituelle des grandes assemblées. La compétence œcuménique de l'A. est connue de longue date. L'ouvrage constitue un recueil d'articles parus dans *Hochland*, revus et complétés. Déjà lors de leur première parution ils avaient attiré l'attention par leur fraîcheur et leur solidité. Ces pages sont marquées du souci longuement mûri et éprouvé de l'unité chrétienne.

* * *

Plusieurs ouvrages ont paru sur le Décret *De Oecumenismo*, que nous voudrions au moins signaler ici. Quelques uns d'entre se ressemblent, et il est difficile de ne pas se répéter un peu en les recensant. Le petit livre du Cardinal Jaeger, archevêque de Paderborn, et membre du Secrétariat pour l'unité, *Le Décret de Vatican II sur l'Œcuménisme* avait paru en allemand au début de 1965. Il a été repris en une traduction française complétée et améliorée en beau-

1. Edmund SCHLINK, *Nach dem Konzil*. Munich, Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1966 ; in-12, 254 p.
2. Otto KARRER, *Das Zweite Vatikanische Konzil*. Reflexionen zu seiner geschichtlichen und geistlichen Wirklichkeit (Coll. Kleine Schriften zu Theologie). Munich, Kösel, 1966 ; in-12, 276 p.

coup de points dans la collection « Église vivante »[1]. C'est, dans toute l'acception du terme, un commentaire « historique » qui fait penser à certaines tranches des grandes histoires des conciles écrites par les secrétaires des Assemblées ou des historiens attitrés, comme l'ont fait Massarelli ou Pallavicini pour le Concile de Trente. Toute l'histoire de la préparation du Décret est en effet, longuement expliquée. Viennent ensuite les textes, en latin et en français, suivant une traduction empruntée aux versions les meilleures. Ce texte, donné par petites tranches, est accompagné des interventions des Pères, orales ou écrites, et des réponses justifiées du Secrétariat pour l'unité. Sans doute, tout cela avait-il été communiqué aux membres du Concile durant les sessions, mais on est heureux de voir ce matériel mis ainsi à la portée du public dans un langage assimilable. Nous avons particulièrement apprécié ce qui est dit du monachisme oriental (pp. 120-123), où les remarques pertinentes des rédacteurs pour le maintien de leur texte montrent que toutes les phrases en avaient été soigneusement étudiées.

La collection « *Nuovità Cristiana* », où ont paru déjà des études d'auteurs comme Rahner, Küng, Haering, Congar, est une garantie de l'esprit dans lequel le petit ouvrage de Giovani Cereti, *Commento al Decreto sull'ecumenismo*, est composé[2]. Préfacé par le P. C. J. Dumont O. P., il contient, après une bibliographie œcuménique détaillée, la traduction italienne du Décret, une reprise phrase par phrase de tout le texte, avec des commentaires se référant à beaucoup d'ouvrages et d'articles parus au cours de ces dernières années et qui constituent une information assez complète (pas en tous points cependant), concernant les problèmes suscités par le mouvement œcuménique et ses incidences, principalement en langue française.

Le dernier en date des ouvrages parus sur l'œcuménisme est celui du Prof. Gustave Thils de l'Université de Louvain, *Le Décret sur l'Œcuménisme du deuxième concile du Vatican*[3]. L'A. avait une préparation excellente pour nous donner ce commentaire doctrinal (et on eut regretté qu'il ne l'eut pas écrit), tant par ses études qu'il

1. Cardinal LORENZ JAEGER, *Le Décret de Vatican II sur l'œcuménisme.* (Coll. Église vivante). Tournai, Casterman, 1965 ; in-8, 200 p.

2. GIOVANNI CERETI, *Commento al Decreto sull'Ecumenismo* (Coll. Nuova cristianità, 24). Turin, Borla, 1966 ; in-8, 244 p.

3. GUSTAVE THILS, *Le Décret sur l'Œcuménisme.* Commentaire Doctrinal. (Coll. Textes et Études théologiques). Paris, Desclée De Brouwer, 1966 ; in-12, 206 p.

nous a données déjà sur les questions théologiques concernant l'Église, Vatican I, l'œcuménisme et l'histoire de son mouvement, que par sa participation durant tout le Concile comme expert éclairé et actif au Secrétariat pour l'unité. L'ouvrage suit dans ses grandes lignes les chapitres du Décret : principes catholiques, exercice de l'œcuménisme, Églises et communautés séparées en Orient et en Occident. Tout son acquis afflue à chaque page et reflète le penser des milieux ouverts que, depuis tant d'années, il a fréquentés, ainsi que de ses travaux personnels. M. Thils est un de ceux en qui l'information est la plus sûre et la plus avertie, même s'il n'en fait pas étalage dans ce livre écrit, en somme, en vue d'une haute vulgarisation. Le texte latin du Décret termine l'ouvrage.

L'ouvrage du P. Bernard Leeming, S. J., *The Vatican Council and christian Unity* [1], comprend tout d'abord le texte intégral du Décret *De Oecumenismo* dans sa version anglaise, puis un commentaire suivi des différents chapitres, et enfin une série de onze appendices parmi lesquels nous relevons l'elenchus des dernières corrections du texte, diverses citations de Jean XXIII et de Paul VI relatives à l'Unité chrétienne, et une note sur le Décret par l'évêque anglican Oliver Tomkins. Le commentaire lui-même est généralement bien informé, écrit avec modestie et concentré sur l'essentiel. Dans son ensemble, il est plus spécialement adapté a monde anglo-saxon, dont l'auteur a une connaissance particulière, et est très au point en ce qui concerne l'Occident. Pour l'Orient, l'A. se sent moins à l'aise ; son information est moins personnelle et contient quelques défauts de perspectives. Ainsi le relevé alphabétique des groupes d'Églises chrétiennes (p. 44) est fait sans discrimination suffisante. Le jugement porté sur les cardinaux-patriarches (p. 123) manque de la sensibilité requise en cette matière. L'esprit de l'ouvrage a été loué par des non-catholiques. Bien que l'A. ne traite pas dans le détail l'historique du texte, il s'attache cependant, à propos du Décret, à examiner toute la question œcuménique en général, ce qui n'est pas le moindre mérite de l'ouvrage.

Il nous resterait à signaler encore d'autres études et commentaires notamment sur le Décret des Églises orientales, la Liberté religieuse, la Révélation et la Constitution *Gaudium et Spes*. Nous devons reporter leur présentation à une prochaine chronique, ainsi que

1. BERNARD LEEMING, S. J., *The Vatican Council and Christian Unity*. A Commentary on the Decret on Ecumenism of the Second Vatican Council with a translation of the text. Londres, Barton Longman et Todd, 1966 ; in-8, XVI-332 p. 42 /-.

celle des 5 volumes publiés par la *Civiltà cattolica* de Rome, reprenant toutes les chroniques conciliaires parues dans cette revue, et que beaucoup possédaient déjà en fascicules précieux. C'est sans doute le répertoire le plus complet que l'on possèdera le sur Concile.

O.R., T.S., H.M.

III. Congrès liturgique de l'Institut St-Serge à Paris.

Ce XIII[e] Congrès, qui eut lieu du 4 au 7 juillet 1966, réunit, sous la présidence de l'archiprêtre Alexis Kniazeff, recteur de l'Institut, un nombre considérable de savants de tous pays et de toutes confessions. Ces congrès font désormais partie de la tradition des congrès scientifiques réguliers, et sont très appréciés des érudits en sciences ecclésiastiques. Voici quels étaient les conférenciers de cette année :

D.B. Botte, *Les traductions liturgiques de l'Écriture ;* R.P. H. Cazelles, *Y a-t-il des éléments de la liturgie de la parole dans le rituel juif au temple ?* R. P. J. Corbon, *L'économie du verbe et la liturgie de la parole*; R. P. H.I. Dalmais, *Les rites et prières accompagnant les lectures de la liturgie eucharistique*; Frère Pierre-Yves Emery, *Le service de la parole selon I. Cor. 14 ;* The Rev. C.J. Findlow, *Histoire de la prédication dans l'Église d'Angleterre avant et après la réforme ;* R.P. P.M. Gy, O.P., *L'importance respective de l'ancien testament et du nouveau testament dans les lectionnaires* ; M. l'Abbé Kurt Hruby, *La place des lectures bibliques et la prédication dans la liturgie synagogale ancienne ;* D.V. Janeras, *Les lectures du vendredi saint dans la tradition byzantine ;* Archiprêtre E. Melia, *L'Homogéniété de la liturgie ;* D.A. Renoux, *Les lectures quadragésimales de la liturgie arménienne ;* Prof. Dr. W. Rordorf, *La confession de foi et son « Sitz im Leben » dans l'Église ancienne ;* Prof. Th. Spassky, *Les évangiles de l'aurore ;* Prof. Théobald Suss, *Bible, Parole de Dieu, Prédication ;* M. l'Abbé B. Velat, *L'office divin en Éthiopie, texte et musique ;* Archiprêtre G. Wagner, de *Die Gebete der Gläubigen oder das allgemeine Gebet ;* Rev. Douglas Webb, *Les lectures dans les services anglicans.*

A la fin des réunions, le Doctorat *Honoris Causa* de l'Institut théologique de St-Serge fut conféré à deux religieux catholiques, qui ont mérité particulièrement de la reconnaissance de l'Institut : le R.P.D. Bernard Botte, qui fut la cheville ouvrière des réunions depuis tant d'années, et le R.P. C.J. Dumont O.P., directeur du centre d'études « Istina ».

Bibliographie

I. DOCTRINE

Samuel Amsler. — L'Ancien Testament dans l'Eglise. Essai d'herméneutique chrétienne. (Bibliothèque théologique). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1960 ; in-8, 247 p.

C. Larcher. — L'Actualité chrétienne de l'Ancien Testament d'après le Nouveau Testament. (Lectio divina, 34). Paris, Éditions du Cerf, 1962 ; in-8, 533 p.

Le foisonnement, dans toutes les confessions chrétiennes d'ouvrages traitant de la valeur de l'A.T. pour les chrétiens témoigne du renouveau d'intérêt suscité par la Parole de Dieu. Il est réjouissant de voir, à chaque page de ces deux ouvrages, apparaître le dialogue (et non plus la polémique) entre les représentants de diverses confessions chrétiennes, qui même dans ce domaine déjà assez théologique ne prennent pas nécessairement position en fonction de leur appartenance confessionnelle. — L'étude de S.A. met surtout en lumière le caractère « historique » de l'herméneutique du N.T. qui s'inscrit ainsi « dans le prolongement de la tradition vétéro-testamentaire la plus authentique : celle des témoins prophétiques de l'histoire des relations de Dieu avec son peuple et, par lui, avec tous les peuples de la terre » (p. 99). Dans l'Église d'aujourd'hui il ne suffit pas de reprendre telles quelles les méthodes du N.T. L'assistance du Saint Esprit ne dispense pas de la méthode scientifique. On comprend aussi que l'A. ne laisse pas passer une occasion de s'opposer, avec vigueur, aux thèses de Harnack préconisant le rejet de l'A.T. — Pour répondre aux diverses objections formulées par les juifs d'aujourd'hui et par beaucoup de chrétiens, contre l'usage chrétien de l'A.T., C.L. expose la position de Jésus et de l'Église primitive. Jésus affirme que l'A.T. parle de lui, non tellement sous la figure du Messie (selon la Bible ou selon le judaïsme contemporain) mais sous celle du « Serviteur souffrant » du deutéro-Isaïe ou du « Fils de l'homme » de Daniel. L'Église primitive a vu dans l'A.T. une prophétie, une préparation, une promesse et un ensemble de figures. Quelle est la juste valeur de ces affirmations en elles-mêmes et pour nous ? Quelle a été l'attitude de Jésus envers la Loi, et quelle a été celle de saint Paul ? A noter la conclusion : pour les chrétiens l'A.T. est actualisé dans la liturgie, où « l'Église est unie au Christ, sous la dépendance immédiate de son Esprit » (p. 530).

M. V. d. H.

Edgar Hennecke. — Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Uebersetzung. 3., völlig neubearbeitete Auflage hrsgb. von W. Schneemelcher. II Band : Apostolisches, Apocalypsen und Verwandtes. Tübingen, Mohr, 1964 ; in-8, X-661 p., DM. 43.

Le premier volume de la troisième édition du manuel d'introduction aux apocryphes du N.T. de H. (consacré aux évangiles) a paru en 1958 (voir *Irénikon*, 1960 p. 400). La publication du IIe volume s'est fait attendre pour plusieurs raisons ; un des motifs a été que le rédacteur Schneemelcher avait espéré y insérer de nouveaux textes appartenant aux découvertes de Nag Hammadi. Il a finalement décidé de ne plus attendre cette publication, qui avance du reste très lentement : il aurait fallu remettre l'édition de ce IIe tome encore à plusieurs années. — La première partie de ce volume est consacrée aux écrits apostoliques apocryphes : après une introduction importante de Schneemelcher (1. *Apostel und apostolisch*. 2. *Zur Entstehung pseudapostolischer Literatur*) et des études de Bauer et Hornschuh sur l'image de l'apôtre dans l'antique tradition chrétienne, on trouvera les textes de *Kerygma Petrou*, Lettre aux Laodicéens (Schn.), Kerygmata Petrou (Strecker), Correspondance épistolaire entre Sénèque et Paul (Kurfess), Lettre de Tite (de Santos Otero). La seconde partie est consacrée aux Actes apocryphes ; d'abord les Actes du IIe et IIIe siècle : Actes de Jean (Schäferdiek), Pierre, Paul (Schn.), André (Hornschuh), Thomas (Bornkamm) ; ensuite les pseudo-Clémentines (Irmscher), et des Actes plus récents (Schn. et de Santos). L'ensemble de la littérature apocalyptique est présenté par Vielhauer : apocalyptique, sibyllistique, prophétie. On trouvera les textes de l'Ascension d'Isaïe (Fleming-Duensing), Apocalypse de Pierre (Maurer ; texte éthiopien par Du.), Paul (Du.), Thomas (de S.), V et VI Esdras (Du.), Sibylles chrétiens (Kurfess), Livre d'Elchasai (Ir.). L'appendice contient le Psaume des Naasséniens et les Odes de Salomon (Bauer). — Signalons la page et demie de corrections ayant trait au premier volume, le registre des citations bibliques et celui des noms de personnes et de choses pour les deux volumes. M. V. d. H.

Pismo Swiete Starego Testamentu (Ecriture Sainte de l'Ancien et du Nouveau Testament). *Traduction en polonais de Jakob Wujek S.J. Révision du texte et commentaire par Stanislaw Stys S.J. et Wladyslaw Lohn S.J.* Cracovie, Apostolstwo Modlitwy, 1962, in-8, 1462 p.

Il s'agit ici du texte polonais classique paru en 1599 et réédité jusqu'à notre temps pratiquement sans modifications linguistiques. La présente édition est la troisième depuis la publication en un volume du texte modernisé en 1935. Nonobstant l'existence d'autres versions scripturaires en polonais, la « Bible de Wujek » garde toujours sa valeur et le grand mérite des confrères de l'éminent bibliste du XVIe siècle est de faire perpétuer son œuvre adaptée aux exigences de l'époque. H. C.

David Hedegård. — Nya Testamentet på vår tids språk ; Ny översättning med förklarande noter. Del I. De fyra Evangelierna. Stockholm Evangeliska Fosterlands-Stiftelsens Bokförlag, 1964 ; in-8,

298 p. Del II. Apostla Gärningarna, Breven, Uppenbarelseboken. 1e éd. 1965 ; in-8, 431 p.

Comme on sait, la dernière édition officielle du N.T. autorisée pour l'usage durant le culte public dans l'Église de Suède, date de 1917. Depuis ce temps la langue suédoise a considérablement évolué et ainsi le besoin d'une nouvelle traduction dans une langue plus moderne se faisait-il sentir de plus en plus. Heureusement on dispose aujourd'hui, grâce au travail infatigable et compétent du Dr. David Hedegård, d'une traduction complète du N.T.L'A. a réussi ce tour de force d'une traduction dans une langue simple, moderne et excellente. L'intelligence du texte auprès des lecteurs y gaguera certainement beaucoup et un grand nombre de textes connus depuis toujours, obtiendront un regain de fraîcheur qu'on ne leur connaissait plus depuis longtemps. C'est avec joie aussi que nous saluons les notes brèves mais substantielles et exactes dont l'A. a voulu pourvoir sa belle traduction, et qui sont une aide précieuse pour une connaissance plus complète et plus profonde du texte inspiré. Nous souhaitons voir ce texte en beaucoup de mains, et formons des vœux pour qu'il soit accepté un jour comme partie intégrante de la Bible officielle de l'Église de Suède.

J.-B. v. d. H.

Studien zum Neuen Testament und zur Patristik, Erich KLOSTERMANN zum 90. Geburtstag dargebracht. (Texte und Untersuchungen, 77). Berlin, Akademie Verlag, 1961, in-8, VIII-378 p, DM 51.

Ce volume recueille une série de contributions dans les domaines des recherches néotestamentaires et patristiques, et a été offert à M. Erich Klostermann à l'occasion de son 90e anniversaire. La partie néotestamentaire compte six études de la plume d'éminents savants. Les recherches sur l'Église ancienne sont les mieux représentées : 12 études. Relevons l'article de W. Völker sur l'influence du pseudo-Denys l'Aréopagite sur S. Maxime le Confesseur, qui a été repris plus amplement dans son livre récent sur cet auteur. Le volume se clôt par une contribution de R.A. Klostermann sur « La problématique de l'exégèse biblique russe », qui attire notre attention sur ce que l'Église orthodoxe en ce pays a fait en ce domaine. Ceux qui s'intéressent d'une manière ou d'une autre à l'histoire de la pensée théologique russe seront heureux de disposer d'un aperçu d'ensemble de l'exégèse russe et d'une somme d'indications bibliographiques précieuses.

M. v. P.

A.-J. Festugière, O.P. — Les Moines d'Orient : Moines de Palestine (suite). Enquête sur les moines d'Égypte. La première vie grecque de S. Pachôme. Paris, Éd. du Cerf, 1963-1965 ; Fasc. III/3, IV/1 et IV/2 ; 164 + 144 + 252 p.

Suivant un ordre inverse à l'ordre habituel, le P. Festugière nous avait d'abord donné dans son ouvrage (4 tomes en 7 fascicules), après un volume de doctrine, le résultat de ses recherches sur les moines de

Constantinople (Hypatios, Daniel le Stylite, t. II), et les moines de Palestine (Euthyme et Sabas, Kyriakos, Théodose, Théognios, Abraamios, t. III, fasc. 1 et 2), pour en arriver finalement à des œuvres égyptiennes, à savoir l'*Historia monachorum in Aegypto* et la première vie grecque de S. Pachôme. Les 4 premiers fascicules ont été recensés ici même (*Irén.* 1963, pp. 116-117). L'A. avait publié en 1961 une édition critique du texte grec de l'*Historia monachorum* dans les *Subsidia hagiographica* des Bollandistes (N° 34), dont il donne ici une traduction très savante en langue française et dont le titre est devenu « Enquête sur les moines d'Égypte ». Les notes constituent un commentaire développé historique, doctrinal et surtout philologique de grande valeur. La traduction d'une fidélité rigide, est rebutante par son style et supporte mal la lecture. Avec la vie de S. Pachôme, c'est le cénobitisme égyptien qui est abordé. Une introduction copieuse étudie en détail tout le texte, pour tenter de résoudre le problème posé par cette *Vie* grecque en face des récits coptes correspondants et qui avait, depuis plus de soixante-dix ans, fait naître un assez grand nombre de controverses, d'hypothèses et de travaux. La conclusion de F. est qu'il s'agit ici non pas d'un décalque des documents coptes, mais d'un original grec écrit dans la langue populaire. Cent trente pages d'introduction suivent, paragraphe par paragraphe, le récit de la vie grecque et en font une analyse comparative avec les autres sources. Viennent ensuite 25 pages d'observations grammaticales (morphologie syntaxe, prépositions, noms de nombre, verbes etc.) qui apporteront beaucoup d'indications utiles aux philologues. Des titres marginaux facilitent la lecture du texte. Un index des mots grecs termine l'ouvrage : c'est peu. Le fascicule précédent comportait un index des choses, de grande utilité. En général on a reproché aux fascicules précédents d'être déficients à ce point de vue. Ainsi s'achève cette contribution monumentale à l'histoire du monachisme ancien.

O. R.

Endre von Ivanka. — Plato Christianus. Uebernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. Einsiedeln, Johannes Verlag, 1964 ; in-8, 496 p.

Le prof. von Ivanka nous offre avec ce livre le fruit de toute une vie de recherches dans le domaine de la philosophie et de la théologie patristique et byzantine. En republiant de la sorte, et au besoin en réécrivant les articles qu'il avait consacrés à la question des rapports entre la révélation chrétienne et la pensée grecque, il les intègre dans un propos d'ensemble qui examine comment la pensée platonicienne a été assumée et dépassée par la réflexion chrétienne, quelles sont les modifications qu'elle a subies à son contact, quelle était sa valeur pour la formulation de la vérité chrétienne, quels étaient aussi ses dangers implicites. Cette confrontation entre le platonisme et le christianisme commence là où les idées platoniciennes ne sont plus utilisées comme des images et des ornemeutations littéraires, mais considérées dans leur teneur et leur contenu spéculatifs. Origène a été le génial initiateur de ce mouvement, mais un examen de sa systématisation théologique montre qu'il reste en partie prisonnier d'un schéma stoïco-platonicien incompatible avec la

foi chrétienne. Les Cappadociens par contre, Grégoire de Nysse en particulier, ont su transposer platonisme et néoplatonisme dans une ligne authentiquement chrétienne et ce dépassement par l'intérieur à déterminé la tradition patristique grecque ultérieure, réserve faite pour le courant évagrien. En Occident S. Augustin a opéré une refonte semblable pour la patristique latine, avec d'autres accents cependant, et l'équilibre total de cette synthèse semble plus précaire. Non sans raison le prof. von Ivanka souligne le caractère foncièrement chrétien de la doctrine du pseudo-Denys, malgré sa dépendance de Proclus. Il consacre ensuite quelques pages à S. Maxime le Confesseur, et examine la persistance de l'influence platonicienne dans le moyen âge latin. Suit un exposé très fourni sur l'hésychasme et la doctrine de S. Grégoire Palamas, dont nous ne pouvons accepter les résultats qu'avec certaines réserves, particulièrement en ce qui concerne sa traditionalité. On pourrait un peu considérer ces recherches comme les prolégomènes à une théologie comparée de la tradition occidentale et de la tradition orthodoxe. S'il est vrai en effet que platonisme et aristotélisme sont comme deux possibilités — *viae* — de la pensée, et s'il est vrai que l'Occident chrétien s'est tourné à partir du moyen âge dans sa théologie officielle plutôt vers l'aristotélisme et l'Orient vers le platonisme, alors il est souverainement important de départager le contenu chrétien des schèmes de pensée au moyen desquels il s'exprime. Ici quelque réticence peut se faire jour. La question est de savoir s'il est possible de réduire ainsi la pensée vivante, qui est l'expression inadéquate en théologie, de l'amour entre Dieu et l'homme, à son squelette spéculatif. La cohérence et la valeur spéculatives ne sont pas nécessairement convertibles avec l'authenticité de l'expérience qui la sous-tend et qui la transcende. Il convient de le rappeler.

M. v. P.

Fabricius, C. — Zu den Jugendschriften des Johannes Chrysostomos. (Untersuchungen zum Klassizismus des vierten Jahrhunderts). Lund, Gleerup, 1963 ; in-8, 158 p.

Le propos de cette étude est modeste : porter un jugement critiquement valable sur l'atticisme de la langue de S. Jean Chrysostome. Dans ce but M. Fabricius a examiné cinq écrits de jeunesse de l'évêque d'Antioche, que caractérise une empreinte atticiste plus marquée que les ouvrages ultérieurs. La méthode de recherche procède par comparaison : situer la langue de Jean Chrysostome par rapport à celle des écrivains classiques et de ceux chez qui l'influence classique est moins nette, en se servant des lexiques existants et, quant à Libanios, d'une enquête personnelle sur sa syntaxe. L'ensemble des résultats de ce travail se répartit sous quatre chapitres : une enquête sur un nombre limité de phénomènes syntaxiques et lexicologiques (génitif de séparation, emploi élargi du pronom réfléchi de la 3e personne, adverbes de lieu...), le vocabulaire dans lequel il s'agit de départager les mots de la littérature classique qui, disparaissant de la *koinè*, réapparaissent chez les écrivains de l'époque impériale et les mots non classiques, que Jean Chrysostome évite, le style en troisième lieu, très influencé par Libanios, moins par Démosthène, les citations finalement des auteurs classiques. Au terme de cette enquête,

le Chrysostome se montre ni un puriste dans le genre d'Aristide et de Libanios, ni s'écartant facilement des normes de la langue classique, comme Origène et Athanase : un classiciste mitigé somme toute. Malgré le champ limité de cette investigation, il convient de considérer cette étude comme une contribution sûre à une meilleure connaissance de la langue des Pères grecs du IV[e] siècle.

M. v. P.

Gregor von Nazianz. — Fünf Theologische Reden. (Testimonia. Schriften der altchristlichen Zeit, Bd. III). Herausgegeben von J. Barbel. Dusseldorf, Patmos Verlag, 1963 ; in-8, 300 p.

Lefherz, F. — Studien zu Gregor von Nazianz. Mythologie, Ueberlieferung, Scholiasten. Bonn (chez l'A.) 1958 ; in-8, 310 p. DM 4,50.

Les cinq discours théologiques de S. Grégoire de Nazianze, tenus à Constantinople en 380, font partie des grands monuments de la théologie grecque du IV[e] siècle. Le public allemand ne disposait pas encore d'une traduction de ce texte. Il le trouvera désormais dans une édition pratique et excellente. Le texte grec reproduit est celui du tome 36 de la PG. On appréciera surtout les notes explicatives qui constituent un commentaire presque continu du texte et qui excellent par leur précision théologique. Quelques inattentions cependant : ainsi, à la page 97, par. 17, le traducteur a oublié toute une phrase du grec ; à la page 103, par. 21 il a omis de traduire les mots « peri Thèou », qui sont importants pour la compréhension du texte.

Avec l'étude de F. Lefherz nous nous tournons vers un travail de patiente érudition. Une première partie examine les singularités mythologiques dans les écrits de Grégoire le Théologien. La deuxième traite des différentes éditions et recherches à son sujet. Une troisième partie nous énumère les scoliastes à l'époque byzantine des discours et lettres de Grégoire, aussi bien ceux dont les textes sont édités que de ceux qui ne le sont pas encore. La quatrième partie s'assigne la même tâche pour les poèmes. Des tableaux synoptiques finalement donnent une idée globale des résultats acquis et permettent de recourir facilement par ex. à toutes les scolies de tel ou tel texte de S. Grégoire de Nazianze. Bien que le tout fasse un peu une impression fragmentaire et désordonnée, et qu'il ne soit pas facile de discerner les données établies par des recherches antérieures de celles qui sont le fruit d'investigations personnelles, cette étude a le mérite de nous montrer l'intérêt que peut avoir la considération des scolies et commentaires byzantins pour une meilleure compréhension des textes patristiques.

M. v. P.

A.-M. Ritter. — Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II. Oekumenischen Konzils. Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1965, in-8, 316 p., DM 36.

La célébration de Vatican II continue à inciter théologiens et historiens à se pencher sur l'histoire et la théologie des grands conciles œcuméniques du passé, de sorte que chaque année nous apporte quelques ouvrages

importants sur l'un ou l'autre de ces conciles. Le deuxième concile œcuménique de Constantinople (381) faisait un peu figure de parent pauvre parmi cette abondance, n'ayant connu la faveur d'aucune étude d'ensemble approfondie. Pourtant, mettant fin aux controverses ariennes il a proclamé l'unité de l'*ousia* de Dieu dans la trinité des hypostases divines, et cette proclamation est restée la base de la théologie trinitaire de la plupart des Églises. Le livre que voici vient très heureusement combler cette lacune. La tâche de l'A. n'était point facile, vu que la documentation parcimonieuse parvenue jusqu'à nous a fait l'objet d'interprétations divergentes. Aussi bien dans la partie historique que dans la partie théologique M. Ritter a su, grâce à une appréciation judicieuse du rôle et de la personnalité de S. Grégoire de Nazianze, grâce aussi à une réinterprétation des versets allusivement obscurs du grand poème autobiographique de celui-ci (*carm. hist.* XI, vv. 1703-1796), mettre à profit les renseignements que Grégoire est en mesure de nous fournir sur le déroulement du concile. Pour ne mentionner que quelques résultats particulièrement bien établis à nos yeux, signalons que l'A. assigne les pourparlers d'union avec les pneumatomaques entre la mort de Mélèce d'Antioche et la démission de Grégoire comme évêque de Constantinople. La rédaction des canons III et IV se situerait également avant la démission de Grégoire, au moment de sa maladie ou de ses absences répétées des assemblées conciliaires. Nous hésitons par contre à suivre l'A. dans la traduction qu'il donne des premiers mots du canon III (p. 87) : « En dehors d'un diocèse donné (i.e. le leur), les évêques n'ont pas à intervenir... » et qu'il justifie par un renvoi à une note de Valesius dans PG t. 67, col. 597C-580B. Outre qu'une telle traduction ne tient pas compte de la structure syntaxique de ce groupe de mots, elle se heurte à la difficulté que ὑπὲρ avec acc. au sens local, semble rare dans le grec post-classique (cfr. BLASS-DEBRUNNER. *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch.* 12 Aufl., n. 230). Si cette préposition avait tout de même une signification locale ici, il faudrait traduire, nous semble-t-il : « les évêques qui sont en dehors de leur diocèse... », ce qui s'accorde peu avec la suite du canon. Mieux vaut traduire à notre sens : « Que les évêques préposés à un groupe de provinces (LAMPE, *PGL*, 2, 373a) n'interviennent pas... ». D'une discussion critique des thèses de Hort, Harnack et Schwartz au sujet du symbole de Constantinople, il résulte que sans aucun doute ce symbole remonte au synode de 381, mais qu'il n'a pas été proclamé par l'assemblée comme un symbole nouveau à la place de, ou, à côté de celui de Nicée. Trois questions se posent alors. Celle des sources d'abord : est-ce que ce symbole reprend et amplifie un symbole baptismal antérieur, conforme à la foi de Nicée ? L'A. est enclin à répondre affirmativement bien qu'une démonstration probante semble difficile en cette matière et que nous restons dans le domaine des hypothèses. Celle ensuite de la rédaction du symbole au cours du concile : l'examen des vv. 1703-1709 du poème de Grégoire le Théologien atteste qu'il remonte à ce concile et que sa pneumatologie discrète a pour cause les pourparlers d'union avec le parti macédonien. Enfin la question de l'histoire et de la diffusion du symbole. Bien que l'A. enrichisse le dossier des allusions à notre texte avant 451, cette troisième aporie reste le point faible de toute argumentation en faveur de la thèse qui assigne la

rédaction ou la proclamation du symbole au concile de 381. Ce silence pourtant s'explique en partie par le fait qu'aux yeux des 150 Pères il n'était pas destiné à devenir un symbole baptismal (sauf à Constantinople ?), mais avait pour rôle de clarifier et d'expliciter le symbole de Nicée dans le sens d'une réfutation des hérésies survenues depuis 325. M. Ritter a ajouté en appendice l'étude de quelques questions qui auraient par trop alourdi la marche de sa démonstration. Nous ne pensons pas nous tromper en concluant que ce livre restera fondamental pour l'histoire et la théologie du deuxième concile œcuménique et qu'il renouvelle en partie la compréhension que nous pouvions nous en faire à partir des études antérieures.

M. v. P.

Constance de Lyon. — Vie de Saint Germain d'Auxerre. (Coll. Sources chrétiennes, 112). Introd. texte critique, trad. et notes par René Borius. Paris, Éd. du Cerf, 1965 ; in-8, 218 p.

S. Germain d'Auxerre († 448) est, après S. Martin de Tours, une des grandes figures pastorales de la Gaule. Il n'est rien resté de sa plume ni de ses discours. Le seul témoignage que nous ayons de lui est une vie écrite trente ans après sa mort par Constance de Lyon. C'est ce texte qui est ici mis en valeur, traduit et édité dans une édition soigneusement collationnée. L'A. du présent volume nous donne, en une introduction de plus de 100 pages, une étude littéraire, critique et historique du document présenté, où la culture latine de l'époque, spécialement 'hagiographie, est décrite en des aperçus nouveaux. La *Vita* est étudiée aussi comme document d'histoire et de la spiritualité. La « technique de résurrection d'un mort », comme elle est appelée par l'A., à propos d'un défunt sur lequel le saint s'est couché, se retrouve sans doute dans la *Vita Martini*, mais elle ne se réfère sûrement pas au prophète Ezéchiel (p. 195. n. I) : c'est aux livres des Rois (1,17 ; 2,4) que l'on en retrouve les paradigmes (Élie et Élisée).

O. R.

Arm und Reich in der Urkirche. Hrsg. vom A. HAMMAN und St. RICHTER, Paderborn, Schöningh, 1964 ; in-8, 292 p., DM 19.80.

La doctrine sociale des Pères de l'Église a fait l'objet d'interprétations divergentes, suivant qu'on les considérait sous l'angle de telle ou telle doctrine sociale moderne. Il est donc heureux qu'ils puissent nous parler eux-mêmes. C'est là le but et le mérite essentiels de ce livre qui est la traduction allemande de l'édition française parue en 1962 sous le titre : « Riches et pauvres dans l'Église ancienne », par les soins du P. Hamman. Dans une introduction générale, le P. Bigo nous expose l'attitude des Pères de l'Église à l'égard de la pauvreté et de la richesse. Une courte introduction précède les textes traduits et qui proviennent de Clément d'Alexandrie et des homélies de S. Basile, de S. Grégoire de Nazianze, de S. Grégoire de Nysse, de S. Jean Chrysostome, de S. Ambroise et de S. Augustin.

M. v. P.

Jahrbuch der Oesterreichischen Byzantinischen Gesellschaft. Hrsg. von Herbert Hunger. XIV. Graz, Böhlau, 1965 ; in-8, 252 p., 14 reprod., DM 38.

Deux études liturgiques seront d'abord relevées : J. Koder publie d'après 2 Mss de Paris et d'Oxford, une hymne triadique en 39 strophes qu'il attribue à Syméon Métaphraste, d'après des arguments métriques, tandis que l'éd. vénit. de Denys Zagoraios (1790) y reconnaissait Syméon le Nouveau Théologien. — Parmi le *Suppl. Graec.* de Vienne, catalogué par H. Hunger, K. Treu identifie un fragment d'homélie pour le Dim. des Palmes d'André de Crète. — La longue étude bibliographique de O. Mazal sur le roman grec et byz. dans la recherche de 1945 à 1960 (cf. *Irén.* 1965, p. 580) arrive à sa fin avec le célèbre roman Barlaam et Joasaph et l'épopée de Digénis Akritas que l'A. poursuit dans leurs versions slaves et orientales, ainsi que les romans amoureux de l'époque Paléologue. T. H.

Joseph Pascher. — Sinngerechtes Brevierbeten. Munich, Max Hueber Verlag, 1962 ; in-8, 76 p.

L'A. traite de choses connues, mais qu'il est bon de rappeler et d'approfondir : sens profond des heures canoniales, leur origine dans les pratiques de piété de l'Ancien Testament, réception de celles-ci par le Nouveau Testament, fixation par l'Église de l'office divin qui se poursuit sans discontinuation, caractère essentiel de cet office dans la vie des moines et des prêtres ; il attire, à ce propos, l'attention sur le décret de Justinien de 528 qui rendait l'office obligatoire pour les clercs. On lira avec intérêt particulier les considérations de l'A. sur la « sanctification du temps » par la prière de l'Église ainsi que sur le rôle et la responsabilité du prêtre dans la liturgie. H. C.

Aemiliana Löhr. — Il y eut un soir, il y eut un matin (Coll. Église et Spiritualité). — Paris, Éditions S[t] Paul, in-12. 500 p.

La Mère Aemiliana Löhr est moniale de l'Abbaye des bénédictines d'Herstelle (Westphalie) ; elle a publié plusieurs commentaires des prières de l'office monastique, dont quelques uns ont eu une traduction française : *Eucharis* (1938) ; *L'Année du Seigneur* (1947) ; *Les Mystères de Pâques* (1958). L'actuelle publication date de 1954 et sa traduction française est de 1965 ; l'étude des hymnes latines des jours de la semaine à Herstelle a commencé sous l'inspiration de D. Odo Casel, et on ne s'étonnera pas alors de la densité et de la profondeur de la doctrine exposée. Pour chaque hymne le texe fournit des renseignements historiques, liturgiques, philologiques ; puis un commentaire sous forme de méditation de plusieurs pages qui prend parfois l'allure d'un petit traité ; p. ex. Le « Rerum Creator optime » sur les « choses et Dieu » (p. 136) ou l'introduction sur la nature de l'hymne. L'exposé se termine par le texte des hymnes en latin. L'A. ne néglige pas d'exploiter les richesses exegétiques, symboliques, poétiques de ces compositions, dues en majeure partie à S. Ambroise et Prudence. T. B.

Bengt Stolt. — Kyrklig Skrud enligt Svensk Tradition. Stockholm, Diakonistyrelsens Bokförlag, 1964 ; in-8, 161 p. ; 24 pl.

L'A. de ce livre (« Les vêtements ecclésiastiques selon la tradition suédoise ») a voulu donner une vue d'ensemble des ornements ecclésiastiques, des ustensiles et insignes en usage dans l'Église de Suède et cela surtout depuis la Réforme. Il trace l'origine de chaque vêtement et suit alors son usage à travers les siècles jusqu'à nos jours. Il est intéressant de voir disparaître quelquefois certains ornements, tombés en désuétude, et plus tard de les voir réapparaître après leur disparition temporaire. Nous devons savoir gré à l'A. d'avoir bien voulu, avec une grande patience, faire ce travail de pionnier, car la plupart des faits allégués étaient inconnus en dehors d'un petit cercle de spécialistes. Le livre intéressera sans aucun doute tous ceux qui ont à cœur le trésor culturel de la Suède. Par son travail l'A. donne l'occasion à tous ceux que cela regarde, de juger, en connaissance de cause, si les différentes tendances qui se font jour actuellement dans l'Église de Suède, en ce qui concerne le costume liturgique etc. y ont vraiment droit de cité du point de vue de la tradition suédoise authentique. J.-B. v. d. H.

La Collégialité épiscopale. — Histoire et théologie. (Coll. Unam Sanctam, 52), Paris, Éd. du Cerf, 1965 ; in-8, 394 p.

Comme le dit le P. Congar dans son introduction, cet ouvrage entend donner un complément de littérature à la question théologique si débattue à l'occasion du Concile, de la collégialité épiscopale. Les études, peu nombreuses jusqu'à présent, ne gagneront qu'à s'enrichir en nombre et en qualité. Quatorze collaborations variées composent ce volume. Elles sont, sauf deux (Congar, Ganoczy), le fruit de deux réunions, l'une tenue à Constance en mai 1964, organisée par l'Académie internationale des sciences religieuses, l'autre à Chevetogne, groupant des membres de l'ILAFO et de la Conférence catholique des questions œcuméniques. Les auteurs en sont : D.J. Dupont *(Saint Paul, témoin de la collégialité apostolique et de la primauté de saint Pierre)*, J. Lécuyer *(Collégialité épiscopale selon les papes du Ve siècle)*, H. Marot *(La collégialité et le vocabulaire épiscopal du Ve au VIIe siècle)*, Y.M.-J. Cougar (*Notes sur le destin de l'idée de collégialité épiscopale en Occident au moyen âge :* VIIe-XVIe siècles), C. Moeller *(La collégialité au Concile de Constance)*, J. Hajjar *(Synode permanent et collégialité épiscopale dans l'Église byzantine au premier millénaire)*, M.-J. Le Guillou *(L'expérience orientale de la collégialité épiscopale et ses requêtes)*, G. Alberigo *(La collégialité épiscopale selon quelques théologiens de la papauté)*, T.I. Jimenez-Urresti *(L'autorité du Pontife romain sur le collège épiscopal, et, par son intermédiaire, sur l'Église universelle.)*, G. Dejaifve *(Peut-on concilier le collège épiscopal et la primauté ?)*, S. Dockx *(Essai sur l'exercice collégial du pouvoir par les membres du corps épiscopal)*, P. L'Huillier *(Collégialité et primauté. Réflexions d'un orthodoxe sur les problèmes historiques)*, A. Ganoczy *(La structure collégiale de l'Église chez Calvin et au IIe concile du Vatican)*, D.W. Allen et A.M. Allchin *(Primauté et collégialité. Un point de vue anglican)*. O. R.

M.J. Le Guillou. — Le Christ et l'Église. Théologie du mystère. Paris, Centurion, 1963 ; in-8, 334 p.

« L'Église est le lieu du Mystère, la Communauté de la Parole de Dieu, l'organisme de la foi où l'intelligence est Théologie » (préface du R.P. Chenu, p. 10). Recréer dans chaque conjoncture historique et spirituelle cette conjonction substantielle du mystère, de la Parole de Dieu et de la théologie, qui sont dans leur simultanéité secrète adoration du Dieu Vivant et présence salutaire aux hommes, sans diluer leur harmonie organique, tel fut la vocation essentielle de toutes les générations chrétiennes. Le propos du P. Le Guillou est de nous aider à ressaisir cette conjonction dans la théologie de S. Thomas d'Aquin. En dégageant à la faveur des notions de Mystère et de Sagesse la théologie et l'ecclésiologie de celui-ci, il montre leur parfaite connexion avec la pensée biblique et patristique. Ce faisant il examine dans la première partie de son étude leur surgissement dans l'Écriture et dans une deuxième partie la place centrale qu'ils occupent dans la foi vécue des premiers siècles chrétiens. Ce Mystère de la Sagesse — dévoilement en Christ du secret salvifique de Dieu — a été le cœur de la réflexion chrétienne jusqu'au XIIe siècle. La troisième partie intitulée « La *sacra doctrina*, théologie du Mystère », la plus longue, scrute alors la compréhension qu'avait S. Thomas de cette théologie, telle qu'elle surgit de ses commentaires bibliques. Cette partie débute avec le discours inaugural qu'il prononça, jeune maître en théologie, et où il considère son enseignement comme la transmission du Mystère dans l'illumination de la Sagesse divine. C'est une chose heureuse que de réattirer l'attention des théologiens de l'École sur l'importance des commentaires bibliques pour une compréhension totale de la théologie de S. Thomas. L'apport considérable de cette étude à une meilleure saisie de la théologie latine du moyen âge, qui par là-même est une revalorisation œcuménique de cette tradition, ne peut cacher, nous semble-t-il, quelques déficiences regrettables de ce travail. Il est certain qu'en ce qui concerne la période médiévale il suffisait de nous renvoyer aux récents travaux du P. de Lubac. On ne saurait dire la même chose de la partie concernant les Pères grecs. La documentation destinée à mettre en valeur leur pensée est trop pauvre et trop fragmentaire, et ces courtes pages ne permettent pas au lecteur de saisir leur pensée théologique. Qu'est-ce qui explique, p. ex., le silence quasi total sur les trois Cappadociens qui ont médité avec tant de constance, par suite de la controverse arienne, ce *mysterium pietatis* (I Tim. 3,16) ? Leurs développements sur le Christ, Sagesse de Dieu, conjonction du mystère trinitaire et du mystère de l'*oikonomia* de Dieu sont bien plus proches de ceux de S. Thomas que les textes allégués. Pourtant à l'intérieur d'un propos théologique de sagesse, commun aux Pères grecs et à S. Thomas, une différence importante semble subsister et qui concerne le rôle assigné à l'intelligence humaine. Chez S. Thomas la sagesse humaine acquiert une assez grande autonomie, elle fonctionne, même en théologie, selon ses propres lois. Il en va autrement pour les Pères grecs. Ils ne contestent nullement le principe de l'utilisation de l'intelligence humaine à l'intérieur de la théologie, mais celle-ci ne peut s'exercer valablement qu'après avoir passé par une catharsis et qu'après avoir réintégré dans l'homme

son lieu paradisiaque ou eschatologique. C'est l'homme total, restauré dans et par le Christ, qui devient un être théologique. On pourrait donc dire que ce n'est pas tant par le contenu que S. Thomas diffère des Pères grecs, que par la « forme » (au sens thomiste du terme), l'organisation interne de la pensée, ce qui n'est pas sans en changer l'équilibre total, L'histoire ultérieure de l'école thomiste en témoigne peut-être. Il importe en ces domaines de ne pas trop se faciliter la tâche et de laisser parler les deux partenaires de la comparaison pour ce qu'ils sont vraiment. La symphonie de nos deux traditions théologiques ne saura se recréer qu'à ce prix-là.

M. v. P.

Théologie du Péché. par Ph. DELHAYE, A. GELIN, A. DESCAMPS, J. GOETZ, A. JAGU, Ch. BOYER, M. HUFTIER, V. PALACHKOVSKY, C. VOGEL (Bibliothèque de Théologie, Série II, VII). Tournai, Desclée, 1960 ; in-8, 532 p.

Pastorale du Péché. par Ph. DELHAYE, J. LECLERCQ, B. HÄRING, C. VOGEL, Ch. H. NODET (Même coll. VIII). Ibid., 1961 ; in-8, 269 p.

Ce traité sur le péché est bien représentatif des soucis de la théologie moderne : d'abord en ce qu'il joint à la partie doctrinale une partie pastorale, sans laquelle la théologie « n'atteindrait pas sa fin prochaine » (Ph. DELHAYE ; p. 1. suiv.) et ensuite par la façon de traiter la question qui, tout en étant centrée sur l'aspect de culpabilité personnelle dans le péché, ne néglige ni son aspect social ni son aspect de situation dialectique dans l'histoire concrète du plan salvifique de Dieu. Une autre caractéristique en est l'ampleur par laquelle le sujet est abordé en des monographies remarquables dues à un grand nombre de spécialistes. Cela ne se limite pas aux exposés solides de la théologie de l'A. T. (GELIN) et du N. T. (DESCAMPS) sur le péché (le deuxième se bornant au message du Christ, au christianisme primitif et aux six premières épîtres de S. Paul), mais aussi l'ethnologie (GOETZ) et l'antiquité grecque (JAGU) sont examinées magistralement. La partie exposant la doctrine de l'Église est confiée à Ch. BOYER (le péché originel) et à M. HUFTIER (le péché actuel et la distinction entre péché mortel et péché véniel). Tandis que le premier part du magistère, à la lumière duquel il examine l'Écriture, les Pères et les théologiens (au sujet des limbes on pourrait souhaiter un peu plus d'éclaircissements), le second donne des analyses pénétrantes et détaillées de la doctrine vivante de S. Augustin (36 et 50 p.) et de la doctrine plus systématisée de S. Thomas. La confrontation avec la tradition orientale est assurée par le P. PALACHKOVSKY, qui expose aussi la pratique pénitentielle orthodoxe (aussi bien russe que grecque, cette dernière étant restée plus archaïque). L'harmatologie protestante ne reçoit malheureusement que 4 pages mais très informées, dues à C. VOGEL qui insiste sur la différence d'interprétation des termes communs. L'enquête est continuée par le deuxième volume dans le sens pastoral par un exposé frais et stimulant de J. LECLERCQ sur la tentation et de B. HÄRING sur la conversion, excellent par le recours constant aux données du N. T. Ce volume contient aussi un aperçu remarquable sur l'évolution historique de la discipline pénitentielle dans l'Église latine par C. VOGEL (p. 147-235). Contrairement à une opinion

courante depuis Tertullien (exprimée aussi par Palachkovsky, p. 458), M. Vogel soutient que le Pasteur d'Hermas n'a pas innové en affirmant possible la pénitence après le baptême, mais en la déclarant possible une seule fois (p. 162). De même il se sépare de M. Huftier (p. 378-79) en affirmant catégoriquement que l'entrée en pénitence était toujours un acte public (contrairement à l'aveu des fautes) même dans le cas de péchés occultes (p. 190) et en niant la distinction entre les *tria capitalia* et les autres péchés mortels quant à la rémission (p. 181 ; Huftier, p. 389). L'ouvrage se termine par l'étude du sentiment de culpabilité de nature psycho-pathologique du point de vue psycho-analytique, par C. H. Nodet.

A. D.

Michael Schmaus, Karl Forster, etc. — Der Kult und der heutige Mensch. Munich, Max Hueber Verlag, 1961 ; in-8, 355 p.

Ce volume reproduit les conférences et communications faites au Congrès international scientifique organisé par l'Association catholique de Bavière à Munich en 1960 en rapport avec le Congrès eucharistique mondial. Les éditeurs expriment, dans l'avant-propos, le regret que la publication n'ait pu paraître immédiatement après le Congrès. En fait, elle reste toujours actuelle, car, malgré, et, peut-être, grâce à l'offensive de l'athéisme mondial, le problème de la relation entre la créature et le Créateur se place au centre de la problématique de l'homme moderne. Trente-quatre savants dont on trouve ici les contributions, traitent du bouddhisme, du confucianisme, de l'hindouisme, du shintoïsme, de l'islam, du culte tribal africain, du culte non-chrétien au Mexique, du christianisme, tenant spécialement compte de l'Eucharistie et des aspects psychologiques et éducateurs, et, enfin, du problème du culte en face du monde moderne ; on se demande pourquoi on n'a pas consacré également une étude au judaïsme. En conclusion, Michel Schmaus fait, sous le titre : *Der Kult als Erfüllung echten Menschentums*, une synthèse remarquable examinant les facteurs qui éloignent l'homme contemporain de Dieu, et rappelant que le cœur humain créé pour l'amour ne peut être satisfait que par l'union à Dieu, et plus particulièrement, par la vie eucharistique. L'aspiration humaine aux valeurs transcendantes qui se manifeste à tous les niveaux du développement culturel, est la meilleure protection contre la propagande agnostique essayant d'empêcher l'homme de réaliser le plus pleinement son « moi ».

H. C.

J. Ermel. — Les sources de la Foi. Concile de Trente — Œcuménisme contemporain. Desclée, Tournai, 1963 ; in-8, 187 p.

A la lumière des documents préparatoires du Concile de Trente publiés au début de ce siècle, l'A. étudie le décret conciliaire sur l'Écriture et les traditions. Il rappelle qu'à la suite de ce décret les théologiens catholiques étaient pratiquement unanimes à considérer que l'Église ne fait que transmettre et interpréter, sous la sauvegarde du Saint-Esprit, le dépôt de la foi contenue dans l'Écriture et les traditions orales. Entreprenant

la tâche de reinsérer la doctrine du décret dans l'ambiance de la genèse de celui-ci, l'A. poursuit un objectif œcuménique : ne pas couper, mais plutôt établir les ponts avec les Églises non catholiques. La révélation achevée dans sa substance dans le Christ, continue dans la mesure des nécéssités par la prédication inspirée. Les Pères de Trente nous invitent, en fait, à éclaircir les écrits révélés, et ceci par la tradition comprise dans son sens le plus complet. — Dans l'appendice, intitulé « Les Ponts sont-ils coupés ? » l'A. développe l'idée que les difficultés entre chrétiens furent gonfles par quatre siècles de malentendus et que catholiques et protestants doivent et peuvent se rencontrer dans la direction indiquée nettement à Trente, celle « d'une inspiration à l'Église vivante et visible ».

H. C.

Was ist Theologie. — Hrg. von E. Neuhäusler und E. Gössmann. Munich, M. Hüber, 1966 ; in-8, 450 p. DM 34.

Il n'est nullement dans l'intention des éditeurs de répondre exhaustivement à la question, qui fait le titre du livre, à savoir : Qu'est-ce qu'est la théologie ? Ils voudraient surtout donner aux étudiants débutants dans la science sacrée et aux laïcs intéressés dans les questions théologiques une vue d'ensemble sur les différentes disciplines en théologie, qui sont présentées par des spécialistes en 18 aperçus succincts mais clairs et dans un style fort acceptable. On y trouve les noms de Scheffczyk (Dogmatique), May (droit canon), K. Rahner (théologie pastorale) etc. C'est surtout l'article de Peter Bläser de l'Institut J.A. Möhler à Paderborn, qui mérite d'être ici relevé. L'A. défend d'abord le droit de cité d'une « théologie œcuménique ». Tout en admettant que la réalité œcuménique a et doit avoir une répercussion sur toutes les disciplines théologiques, il croit devoir soutenir que c'est une façon particulière d'envisager les réalités du salut, que de les regarder exclusivement du point de vue de l'unité des Églises. Le fondement de cette théologie doit être la question de la vérité et de l'authenticité. Cette question ne peut plus être mise en veilleuse au profit d'une action commune. Elle doit être au centre d'une théologie œcuménique : il faut pouvoir faire la part entre ce qui est de la substance du christianisme et ce qui appartient à la périphérie. Où sont les critères pour faire ce départage ? L'A. souligne justement que c'est *à l'intérieur* de chaque confession, que cette question doit être décidée : la fidélité à sa propre confession est la meilleure garantie pour trouver plus sûrement l'essentiel recherché. La question de l'œcuménisme catholique et de sa possibilité est posée en termes un peu trop prudents : il aurait fallu poser plus clairement le problème de la pluralité de la vérité elle-même. L'A. l'évite. De même dans sa définition de la tâche d'une théologie œcuménique, qui est de chercher les fondements de l'unité de toutes les Églises, l'A. ne trouve pas nécessaire de souligner que tout d'abord la notion d'unité elle-même demande à être repensée : différencier et élargir la notion d'unité est une tâche particulièrement urgente pour la réflexion œcuménique au sein du catholicisme actuel. La table chronologique des p. 392 et 393 laisse croire qu'à part les conversations de Malines de 1923, il n'y a eu d'événements œcuméniques importants

qu'en Allemagne et à Rome. En concluant félicitons les éditeurs de cette initiative utile, qui rendra certainement à beaucoup un grand service.

H. W.

Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. (Fasc. XXXIX-XL : Gabriel — Godet des Marais). Paris, Beauchesne, 1965 ; in-4, 560 col.

Il nous faut noter spécialement dans ce fascicule les études sur les personnages suivants : Germain de Constantinople (J. DARROUZÈS), Georges l'Hagiorite (J. KIRCHMEYER), Georges de Nicomédie (J. DARROUZÈS), et le prince Vladimir Ghika (M. de GALZAIN), qui ont, chacun à sa manière, illustré l'Église d'Orient. Quant aux doctrines elles-mêmes relevons ce qui a été dit de la spiritualité orientale de la « garde du cœur » (P. ADNÈS), l'étude fouillée sur les « génuflexions et métanies » (E. BERTAUD) où les deux traditions d'Orient et d'Occident se révèlent avoir été proches dans le passé, et les longues études sur la « Gnose chrétienne » (P.T. CAMELOT) et le « Gnosticisme », (E. CORNELIS), celle-ci renouvelée par les abondantes découvertes récentes dont l'A. a pu se servir ici avantageusement. Notons aussi une excellente contribution sur la « littérature spirituelle géorgienne » de G. GARITTE (l'A. semble ignorer que la traduction française de la vie des SS. Jean et Euthyme a paru dans *Irénikon* en 1929 et 1930). O. R.

Louis Bouyer. — La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères. Histoire de la spiritualité chrétienne, t. I, Paris, Aubier, 1960 ; in-8, 636 p.

La Spiritualité orthodoxe et la Spiritualité protestante et anglicane. (même coll. t. III), ibid., 1965 ; in-8, 310 p.

J. Leclercq, F. Vandenbroucke, L. Bouyer. — La Spiritualité du moyen âge. (même coll. t. II), ibid., 1961 ; in-8, 718 p.

Il nous manque encore, de cet important ouvrage, la 2e partie du t. III, promise par L. Cognet : « La spiritualité moderne ». La part du lion a été assumée par le P.L. Bouyer, dont les ouvrages antérieurs et la capacité de travail pouvaient seul rendre le public confiant. L'œuvre de Pourrat, depuis longtemps dépassée, et faite en grande partie d'après un matériel de seconde main, devait être reprise un jour. C'est sur un plan et une méthode très différents que se présente la nouvelle « Histoire de la spiritualité chrétienne ». Le t. I (N.T. et Pères) s'étend tout d'abord sur le legs du judaïsme (ch. I), et reprend ensuite les écrits du N.T. Plus de 200 p. sont ainsi consacrées à une histoire que les travaux exégétiques nous avaient déjà donnée en partie et qui est reprise ici parfois avec des longueurs. L'A. avait cependant, de ci-de là, quelque chose à dire de son cru, et on se doit de le reconnaître. La partie consacrée à la patristique proprement dite nous a paru plus équilibrée. Tout ce qui concerne le monachisme, spécialement le monachisme oriental, est étudié avec pénétration, et l'A. y a pu mettre à profit à la mesure de sa compétence, les nombreux travaux contemporains. Le P. Bouyer a prolongé ses études du monachisme oriental dans un appendice du t. II, comprenant une

cinquantaine de pages sur la spiritualité byzantine, et la Ire partie du *t. III* (60 p.) sur la spiritualité russe et la renaissance grecque moderne. En somme, sa collaboration, qui apparaît comme la ligne conductrice de l'ouvrage, fait ressortir d'une manière neuve et avec amplitude toute l'histoire de la spiritualité orientale, tant étudiée par les savants depuis une quarantaine d'années, mais à laquelle le public n'avait encore été que pen initié. C'est un des grands bienfaits de cette importante publication. Mais il va de soi que les travaux de recherches qui ont porté sur la période patristique, ont pu être exploités ici avec plus d'abondance et d'opportunité que le matériel moins copieux qui a servi pour les époques plus récentes.

La spiritualité occidentale a été présentée avec une très grande compétence, pour ce qui concerne la période allant de S. Grégoire le Grand à S. Bernard inclusivement, par D.J. Leclercq (t. II, p. 11-274). Beaucoup de choses connues sont reprises ici en huit chapitres synthétiques, où l'on retrouve, avec une mise à jour, fondée sur la meilleure information, l'histoire renouvelée de tous les courants spirituels venus s'infiltrer en dedans et en dehors du monachisme proprement dit. Enfin, dix chapitres « Nouveaux milienx et nouveaux problèmes du XIIe au XVIe siècle » forment la 2e partie du t. II, et sont dûs à D.F. Vandenbroucke. Les écoles, les nouveaux ordres, la lutte entre réguliers et séculiers, la mystique allemande, la mystique laïque, la renaissance humaniste entre autres, et, après la Réforme, l'Espagne mystique y sont étudiés à travers des siècles où alterneront les décadences et les reviviscences selon une manière qui, en somme, nous écartera de plus en plus de la spiritualité patristique et médiévale, et nous conduira finalement au retour à la conception antique de l'homme, dont les remous n'ont pas fini de nous alerter. — Dans la 2e partie du t. III (dont la moitié seulement, nous l'avons dit a paru), le P. Bouyer a retracé en des pages vivantes et avec une grande compétence personnelle, l'histoire de la spiritualité protestante en anglicane, partie neuve en somme, dans une histoire de la spiritualité, et qui sera très appréciée.

O. R.

F.D. Coggan. — The Ministry of the Word, The New Testament Concept of Preaching, and its Relevance for Today. Londres, Lutterworth Press, 1964 ; in-8, 128 p., 7/6.

L'A., archevêque d'York, fait paraître en seconde édition, ses conférences d'il y a vingt ans. Mais le sujet reste toujours actuel, car « il s'agit de préparer les hommes de Dieu au travail d'édification du Corps du Christ. Le prédicateur moderne doit chercher l'inspiration dans l'Église primitive ». On est impressionné par le dynamisme de la prédication de celle-ci. D'ailleurs la désignation du Christ comme « Verbe » a déjà un sens profond. Jésus est « ce que Dieu dit ». Et c'est par l'analyse de la prédication du Seigneur que l'A. débute pour passer ensuite à celle de S. Jean-Baptiste et de S. Paul, pour les termes *evangelizomai*, *katangello*, *herysso* et *laled* et, enfin, examiner, à la lumière des Actes des Apôtres, et conclure que la prédication du Nouveau Testament converge « dans la parole du Seigneur qui est lui-même le Royaume ». La faiblesse de la pré-

dication moderne est de « recourir à l'impératif » au lieu de suivre l' « indicatif » du Christ qui ne commande pas, mais révèle. Le prédicateur moderne doit s'inspirer de cet exemple et, en plus, proclamer la vérité dans la langue accessible au peuple. Non seulement les prêtres mais aussi des laïques soucieux de la propagation de la parole de Dieu liront avec profit ces pages pleines d'intérêt scientifique et de portée pratique.

H. C.

Alexis Stawrowsky. — Essai de théologie irénique. L'Orthodoxie et le catholicisme, Madrid, chez l'A. (Ramos Carrion 7 bis), 1966 ; in-8, 270 p.

Ce livre semble ne se rattacher à rien : ni école, ni éditeur, ni préface d'un nom connu. Les seuls points de repère éclairants sont le nom du traducteur, le P. Koulik, connu en France, à Rome et en Argentine où il a résidé, et celui du P. Rouleau S.J. de l'Institut St-Georges de Meudon, qui a contribué aussi à la traduction. C'est pourtant un ouvrage de valeur. L'A., un Orthodoxe intelligent et chercheur, a réfléchi longtemps sur le problème de l'unité de son Église avec celle de Rome, et s'est fait une opinion personnelle sur les obstacles qui entretiennent la séparation. Les Actes de Vatican II lui ont donné beaucoup d'espérance. Ses chapitres sur les controverses doctrinales notamment sur la querelle du *Filioque*, offrent une position plus favorable que celle présentée généralement par les Orthodoxes modernes. Il censure Marc d'Éphèse assez durement, et propose ni plus ni moins que, pour des raisons d'entente, on en revienne partout au texte original du symbole de Nicée-Constantinople. L'occasion serait tout indiquée, croyons-nous, en ce moment où l'on revise les textes liturgiques en langues modernes sur leur teneur originale : ce qu'on fait pour les psaumes, pour le *Pater* etc. pourquoi ne le ferait-on pas pour le Credo, tout en laissant, dans le texte latin, la formule utilisée depuis Charlemagne ? En ecclésiologie, l'A. est résolument adversaire de Chomjakov, comme il l'est aussi de la sophiologie plus récente. Sa longue description de l'Église (p. 148-162) est très remarquable. Ses vues sur la papauté (p. 171 sv.) sont, somme toute, très mesurées. Il y a dans ce livre un souffle d'optimisme encourageant. Il amorcera sans doute des mises au point de la part des Orthodoxes eux-mêmes, mais il marquera certainement, par son originalité, dans la littérature œcuménique contemporaine. L'A. aurait pu citer *L'unité dans l'Église* de Moehler, à laquelle il se réfère souvent avec éloge, dans l'édition française publiée dans la collection *Unam Sanctam* (nº 3), au lieu d'utiliser la vieille traduction du XIXe siècle.

O. R.

Rudolf J. Ehrlich. — Rome Opponent or Partner. Londres, Lutterworth Press, 1965 ; in-8, 296 p. 35 / —

Rome adversaire ou partenaire. Trad. française de E. de Peyer. Genève, Labor et Fides, 1966 ; in-8, 312 p.

A la question posée dans son titre ce livre donne la réponse affirmative : les Églises de Rome et de la Réforme sont aujourd'hui non seulement partenaires dans le dialogue, mais alliées. — Né et élevé en Allemagne,

prêtre de l'Église d'Écosse, engagé dans le mouvement œcuménique, l'A. arrive à cette conclusion après un examen réaliste et serré des problèmes théologiques essentiels sur lesquels doit nécessairement porter le dialogue. Il examine l'attitude générale du catholicisme envers le protestantisme à la lumière des idées du P. Louis Bouyer et la question de la justification dans l'optique des recherches de Hans Küng. Karl Barth est amplement cité comme représentant actuel le plus qualifié de la Réforme. Théologiens et exégètes trouveront dans cette étude de nombreux sujets de réflexion et de polémique, mais, polémique constructive, dans ce nouveau climat œcuménique dont l'A. souligne particulièrement l'importance. — La traduction française est réussie et de belle présentation. H. C.

José Desumbila. — El Ecumenismo en España. Barcelone, Editorial Estela, 1964 ; In-8, 241 p.

Malgré son titre, ce volume ne consacre que sa dernière moitié à l'œcuménisme espagnol, lequel, contrairement à ce qui s'est passé ailleurs, a commencé au niveau des laïcs pour arriver jusqu'aux théologiens. En effet c'est en 1954 que, à l'occasion d'une visite du pasteur suédois Gunnar Rosendal, eurent lieu des entretiens entre protestants et catholiques, ceux-ci représentés par six laïcs, entretiens qui se continuèrent plus tard et furent à la base du mouvement en Espagne. Des réunions semblables avaient eu lieu à Madrid, où le Centre d'Études orientales (dont le directeur et fondateur, P. Morillo vient de mourir) constituait le seul centre quelque peu spécialisé organisant des réunions interconfessionnelles. Signalons aussi le rôle important de Salamanque, dont l'Université possède des chaires de théologie orientale et protestante, ainsi que d'initiation à l'œcuménisme. Tout cela a permis de rompre les barrières qui ont tenu isolés depuis si longtemps catholiques et protestants, bien ignorants les uns des autres et parfois même de leur propre confession. — Ce livre est le deuxième volume de la collection « Dialogue entre Chrétiens » qui avait commencé avec *Vivre l'aujourd'hui de Dieu* de R. Schutz. Il est le premier original en castillan sur le thème, et est écrit par un laïc qui a connu l'œcuménisme espagnol dès ses premiers jours. Il essaie de trouver l'équilibre des opinions religieuses, trop inclinées jadis vers l'intolérance. Après une introduction générale au mouvement et à l'histoire des séparations et de la politique réciproque, fausse jusqu'à il y a peu de temps, il rend compte des organismes et fait ressortir les jalons du chemin œcuménique. Ce sont ces pages qui abordent très honnêtement la question du véritable esprit œcuménique, le problème de la liberté religieuse (que beaucoup confondent avec l'œcuménisme proprement dit) et l'attitude du protestantisme espagnol devant ces problèmes. J. G. de G.

Thomas Sartory.— Mut zur Katholizität. Geistliche und theologische Erwägungen zur Einigung der Christen. Salzbourg, Otto Müller Verlag, 1962 ; in-8, 475 p.

Il s'agit ici de la catholicité de l'existence chrétienne, principal objectif de l'A. dans ses travaux œcuméniques antécédents. L'opinion

largement répandue selon laquelle un catholique est guidé et « couvert » par son Église, doit être revisée. La vraie catholicité demande une ouverture sur cette plénitude dans laquelle se réflète la vie de la Sainte Trinité. « Mut zur Katholizität », c'est bien cet esprit dont l'homme a besoin pour croire aux mystères de Dieu et de l'Église, corps du Christ. La catholicité consiste dans la participation à la vie trinitaire. Après ces considérations préliminaires, l'A. nous conduit à chacune des personnes divines, réfléchissant sur l'unité des chrétiens à la lumière des différents aspects des relations entre Dieu et l'homme. Cette grande synthèse où la science théologique et la piété s'équilibrent, porte l'idée œcuménique au niveau le plus élevé, transcendant le plan du visible.

H. C.

Victor J. Pospishil. — Code of Oriental Canon Law. The Law on Persons. Rites-Persons in General — Clergy and Hierarchy — Monks and Religious — Laity. English Translation and Differential Commentary. Ford City, Pa., St Mary's Ukrainian Catholic Church, 1960 ; *in*-8, XVI-342 p., 8 doll.

Code of Oriental Canon Law. The Law on Marriage. Interritual Marriage Law Problems. English Translation and Differential Commentary. Chicago, Universe Editions, 1962 ; in-8, 221 p., 6 doll.

Viktor Pospischil. — Der Patriarch in der Serbisch-Orthodoxen Kirche. Veröffentlichungen der Stiftung Pro Oriente in Wien. Vienne, Herder, 1966 ; in-8, 271 p., öS. 114.

Aux États-Unis il y a, pour les 800.000 catholiques orientaux unis, près de 400 paroisses ukrainiennes et podcarpathiques, 44 paroisses maronites, 25 melkites, 17 roumaines, 3 russes, 3 chaldéennes et 3 arméniennes, tandis que les 225.000 catholiques orientaux du Canada se répartissent sur 550 paroisses et missions ukrainiennes, 3 paroisses maronites et une melkite. Les Orientaux non catholiques sont estimés à 2.500.000 aux États-Unis et 205.000 au Canada. Ces faits expliquent assez la nécessité de mettre à la portée des pasteurs et des ordinariats diocésains de cet hémisphère tant orientaux que latins des manuels qui leur interprètent et expliquent les parties les plus importantes du Code de droit canonique oriental catholique déjà promulguées dans leur texte officiel latin. Mgr Pospishil qui a étudié à Vienne, à Djakovo et à Rome, est actuellement curé de l'église St. John Baptist à Chicago ; il a joué un rôle actif comme conseiller canonique dans l'élaboration des Statuts de l'archiéparchie ukrainienne de Philadelphia (cfr *Irénikon* 1964, p. 462 s.). Les deux premiers volumes présentent en traduction anglaise, après une courte introduction, les 558 canons *De Ritibus Orientalibus*, *De Personis*, les 231 canons *De Religiosis* et les 131 canons *De Disciplina Sacramenti Matrimonii*, entrés en vigueur resp. en 1958, en 1952 et en 1949. S'il y a lieu, ils sont pourvus d'un bref commentaire. Le deuxième volume où les explications sont plus nécessaires et plus détaillées, est de fait une édition augmentée de la partie traitant du mariage dans son livre *Interritual Canon Law Problems in the United States and Canada*, Chesapeake City, Pa., 1955, épuisé bientôt après sa publication.

L'étude sur le patriarche serbe est un traité historico-juridique complet sur la position du chef *(poglavar)* de l'Église orthodoxe serbe. La première partie relate l'histoire mouvementée de cette Église et de ses trois patriarcats depuis saint Sava (p. 23-59). Dans la deuxième partie (p. 61-201), l'A. examine d'une façon systématique et détaillée la situation juridique du patriarche dans les constitutions de l'Église serbe de 1931 et de 1947. Comme appendice il donne en traduction allemande le texte de la constitution du 19 mai 1947, avec les variantes de celle de 1931. Souvent l'A. fait une comparaison avec les canons du nouveau code oriental catholique. Il insiste à bon droit sur le fait que pour les Serbes le patriarche était, un facteur d'unité, rôle qu'il a conservé même après l'érection de l'Église autonome de Macédoine en 1958/59, fait à peine mentionné. A la p. 111, note 9, l'A semble identifier Arad et Oradea Mare, situés resp. dans le Banat et l'Ardeal roumains. On ne peut parler de « révolte » des moines de Chilandar quand en 1933 le cénobitisme y fut imposé d'une façon illégale (p. 115). Cet excellent livre écrit avec un esprit d'objectivité œcuménique et pourvu de bons *Register* inaugure d'une façon heureuse les publications de la fondation *Pro Oriente* de la capitale autrichienne. Cfr. aussi la note que lui consacre Th. Eckhardt dans *Österreichische Osthefte* 1966, p. 252-254.

I. D.

Vita Aristotelis Marciana, herausgegeben und kommentiert von Olof Gigon. (Kleine Texte fur Vorlesungen und Uebungen, 181). IV et 79 pp., in-8, Berlin, Walter De Gruyter, 1962 ; in-18, 50 p. DM 12.

La vita marciana d'Aristote nous est conservé par un unique manuscrit de la fin du XIII[e] siècle (Marcianus gr. 257). Ce texte appartient quant à sa rédaction définitive à la fin de l'école néoplatonicienne, bien que les données biographiques qu'il contient soient nettement plus anciennes, Le texte grec édité par O. Gigon donne un reflet aussi exact que possible de l'état actuel du manuscrit. Précédée d'une introduction et accompagnée d'un commentaire historique et littéraire cette édition est un instrument de travail utile.

M. v. P.

E. Elorduy. — Ammonio Sakkas. I : La doctrina de la creacion y del mal en Proclo y el Ps. Areopagita (Estudios onienses, Serie I, 7). Ona (Burgos), Inprenta de la Facultad de Teologia, 1959, in-8, 527 p.

Le P. Elorduy publiait il y a une vingtaine d'années un article dans lequel il proposait d'identifier le pseudo-Denys à Ammonius Saccas, maître d'Origène et de Plotin. Renversant donc les thèses habituelles d'une dépendance du pseudo-Denys par rapport à Proclus et à Plotin, l'A. soutient le schéma inverse. Cette étude est destinée à étayer cette hypothèse, qui se heurte à trop d'objections pour pouvoir espérer une adhésion. Néanmoins ce travail est en mesure de rendre de grands services à ceux qui étudient Denys l'Aréopagite, puisque le P. Elorduy s'est donné la peine considérable de mettre en colonnes parallèles la version latine du *De malorum Subsistentia* de Proclus, sa traduction espagnole, les textes du

chapitre IV du traité des Noms Divins du pseudo-Denys qui y correspondent, et d'autres textes de l'école platonicienne. Des index des citations, des allusions, des mots et des idées complètent ces parallèles. Le commentaire aussi de Proclus sur le Timée de Platon, dans ses pages qui ont trait au problème du mal est reproduit (selon l'édition de Diehl, I, pp. 373, 3-396, 26), traduit et annoté. Finalement les textes du pseudo-Denys sur le mal (*Noms Divins* IV, 19-35) viennent achever le dossier. La deuxième partie de ce livre concerne l'identification du pseudo-Denys à Ammonius Saccas.

M. v. P.

II. HISTOIRE

David Knowles. — The Historian and Character. Cambridge, The University Press, 1963 ; in-8, 388 p. 45 / —

Cette sélection des travaux de l'éminent bénédictin publiée par ses amis à l'occasion de sa retraite de la chaire d'histoire à Cambridge porte le titre de la conférence inaugurant son cours universitaire et reflétant l'approche psychologique aux événements, idée directrice de son activité scientifique. Le volume comporte, en plus de cette conférence, onze textes, tous relatifs à l'histoire de l'Église (S. Bernard et sa controverse avec Pierre le Vénérable, Uthred de Bolton, Thomas Becket, Jean Mabillon, Cardinal Gasquet, Abbé Cuthbert Butler, (etc), ainsi qu'une liste détaillée des écrits de dom Knowles. Une note biographique de la plume de W.A. Pantin présente la personnalité et l'œuvre du grand historien.

H. C.

Acta Philosophica et Theologia. T. II. Rome, Societas Academica Dacoromana, 1964 ; in-8, 565 p.

Acta Philologica. T. III. Ibid. 1964 ; in-8, 442 p.

Acta Historica. T. III : Alexander Randa, **Pro Republica Christiana.** Die Walachei im «langen» Türkenkrieg der katholischen Universalmächte (1593-1603). T. IV. Munich, Societas Academica Dacoromana, 1964 et 1965 ; in-8, 438 p., ill. et 208 p., ill.

Acta Scientiarum Socialium. T. II. Ibid. 1965, in-8, 242 p.

La Société Académique roumaine dout le siège se trouve maintenant à Munich et qui est présidée depuis sa fondation par Mgr Octavian Bârlea publie depuis 1958 une quadruple série d'*Acta* où sont édités en premier lieu des études et des articles dus à l'inlassable activité scientifique des savants roumains séjournant à l'étranger, surtout depuis l'installation du régime communiste dans leur patrie (cfr *Irénikon* 1960, p. 257 s.). Cette société, qui groupe, sous l'activité très stimulante de son président, la majorité des intellectuels roumains catholiques et orthodoxes de la diaspora, organise aussi chaque année un congrès d'études dans une ville de l'Europe libre sur un sujet assez vaste en rapport avec la Roumanie. Ainsi le thème du Xe congrès qui doit avoir lieu à Salamanque du 1 au

8 octobre 1966 est formulé comme suite : *Romanidad, Hispanidad, Rumanidad.* Relevons dans ces *Acta* quelques contributions qui concernent le but poursuivi par notre revue. O. Bârlea, *La Proscomidie. L'offrande dans le rite byzantin, son écho sur la communion* (dans le premier volume, p. 11-66). L'A. y expose le développement de ce rite et son influence sur la distribution (des parcelles) de la communion. On ne peut pas parler, à propos de la Diataxis du patriarche Philothée, d'un *règlement.* Ce n'était qu'un *Ordo* ou petit manuel pratique à l'usage du diacre, composé par Philothée quand il était encore higoumène de la Grande Lavra athonite, propagé ensuite par ses amis et intercalé, surtout en Russie, dans le texte de la Liturgie destiné aux prêtres. J. Mateos, *La psalmodie variable dans l'office byzantin* (p. 327-339). Fl. Popan, *Il problema del concilio ecumenico nella teologia ortodossa romena d'oggi* (p. 355-389), examine en détail les diverses réactions des théologiens orthodoxes de Roumanie provoquée par Vatican II. L. Tăutu, *Primato e autonomia. A proposito dell'autonomia della Chiesa bulgaro-valacca ai tempi di Innocenzo III* (p. 455-462). Le t. III des *Acta Philologica* est dédié à la mémoire du professeur et grand latiniste Nicolae I. Herescu (1903-1961) dont il contient aussi les *Ultima verba.* T. Fotitch, *The Development of Religious Terminology in Rumanian* (p. 139-146) poursuit une étude déjà abordée dans la revue *Orbis* 1953, 1957 et 1960 et dans les *Cahiers Sextil Puşcariu* 1953, où l'A. examina les termes ecclésiastiques roumains d'origine byzantine. La monographie du professeur Randa de Salzbourg, basée en grande partie sur les sources d'archives, spécialement de l'*Archivio General* de Simancas en Espagne est un travail détaillé et très fouillé sur une période négligée de l'histoire des luttes contre les Turcs où Michel le Brave, voévode de Valachie (1558-1593) et premier unificateur de la Roumanie (1593-1601), joua un rôle si important. Dans une interprétation austro-hispanique des événements, l'A. montre comment les deux peuples des marches de la romanité, les roumains et les espagnols pouvaient collaborer « por echar al Turco de Europa », ce qui fut alors le rêve de la curie papale, de l'Espagne et de Grecs. Malheureusement à ce point de convergence pour l'histoire roumaine autrichienne et espagnole, on a laissé passer l'occasion d'une collaboration hispano-roumaine fructueuse pour la libération du sud-est européen. La fin tragique de Michel le Brave ne pouvait que servir les intérêts des Ottomans. Le volume contient un excellent *Sach-* et *Personenregister.* Dans le t. IV des *Acta Historica,* A.L. Tăutu, *Griechische Klöster im mittelalterlichen Ungarn* (p. 43-66). E. von Ivanka, *Die rumänischen Holzkirchen in Siebenbürgen und das Malerbuch vom Berge Athos* (p. 69-78, 24 pl.) est sans doute la réimpression d'un article paru au t. II (1942) p. 1-11, de la revue *Ungarn.* I. Filip, *La S. Sede ed i problemi della Chiesa romena unita, 1853-1872* (p. 109-141), commente et publie une Instruction en 65 points du cardinal secrétaire d'état Antonelli du 1 juillet 1858, envoyée à Mgr de Luca, nonce à Vienne, au sujet de la province ecclésiastique unie de Fogăraş et Alba Julia érigée en 1853. Au t. II des *Acta Scientiarum Socialium,* I.D. Dan, *De fontibus Codicis Moldavia. 1646 deque eius doctrina et argumentis* (p. 73-166) achève l'étude commencée au t. I, p. 73-117, dans laquelle il démontre l'étroite dépendance du code de Vasile Lupu, prince de Moldavie, de la *Praxis et Theorica criminalis,* œuvre du fameux jurisconsulte romain Prospero Farinacci de la fin du XVIe siècle. Ces

points relevés dans ces cinq volumes des *Acta* ne donnent qu'une faible idée de la grande variété des questions qui y sont envisagées. I. D.

Actes du XIIe Congrès international d'études byzantines. Ochride 10-16 septembre 1961. Comité yougoslave des études byzantines. Beograd, 1963-1964 ; 3 tomes in-8, XXXII-445, 612-III et 428-III p., nombr. pl., 25 dollars.

Avec la Grèce et l'Italie, la Yougoslavie a eu la charge honorifique d'héberger et d'organiser deux congrès internationaux d'études byzantines. Le premier, deuxième de la série, eut lieu à Beograd en 1927. Le passé de la Serbie et de la Macédoine se rattache par des liens puissants à l'histoire et à la civilisation byzantines ; leur sol est particulièrement riche en monuments créés ou inspirés par le génie byzantin. Ces dernières décades beaucoup de fresques byzantines furent découvertes en Macédoine serbe et grecque, où Ochride fut une fois un foyer de rayonnement de la culture spirituelle byzantine, témoin d'une symbiose byzantino-slave fertile et parfois aussi point de friction ou de contestation entre des peuples voisins. Le congrès d'Ochride fut présidé par l'éminent historien et professeur Georges Ostrogorsky et eut comme secrétaire général et très dévoué le professeur Dj. Bosković. Ils s'étaient donné beaucoup de peine pour l'organisation du congrès en cet endroit assez éloigné et d'un accès difficile. Parmi les différentes sections, celle de l'histoire de l'art et de l'archéologie a dominé de loin les autres communications en nombre et en intérêt qu'y portèrent les assistants. Elle était encore favorisée par les monuments de l'endroit et par les découvertes et restaurations récentes. Les rapports de base qui, avec les rapports complémentaires, forment le premier volume, furent publiés à part et distribués en partie avant le congrès. Les communications dans le domaine de l'histoire (30), de la philologie et de l'histoire de la littérature (15), de l'histoire de l'Église et de la théologie (10), du droit et des sciences spéciales (5), des sciences auxiliaires (6) et de la musicologie (7) occupent le IIe tome tandis que le IIIe tome est entièrement consacré à l'art et à l'archéologie (54 communications, ornées de très nombreuses planches). Certaines communications y figurent sous une forme amplifiée ; parmi celles-ci il faut signaler : Vojislav J. Djurić, *Fresques médiévales à Chilandar. Contribution au catalogue des fresques du Mont Athos* (p. 59-98, 60 fig.). Le monastère serbe est bien un des monastères athonites les plus riches en fresques et icones anciennes. Notons encore : Kurt Weitzmann, *Crusaders Icons on Mount Sinai* (p. 409-413, 2 fig.), qui signale quelques icones latines du XIIIe siècle conservées autrefois probablement dans la chapelle latine du monastère qui existait encore au XVIIIe siècle. Le comité de rédaction formé par les professeurs G. Ostrogorsky, Dj. Bosković, Sv. Radojčić, Fr. Barišić, J. Ferluga, I. Nikolajević, N. Mandić et Borislav Radojčić (ce dernier faisant fonction de secrétaire) mérite tous les éloges pour la présentation de ces trois beaux volumes. I. D.

René H. Esnault. — Luther et le Monachisme aujourd'hui. Lecture actuelle du « De votis monasticis judicium ». (Nouvelle série théologique n. 17), Genève, Labor et Fides, 1964 ; in-8, 230 p.

Henri Strohl. — Luther jusqu'en 1520. Paris, Presses universitaires de France ; 2e éd. revue et corrigée, 1962 ; in-8, 386 p.

Dans l'ignorance où l'on est généralement encore aujourd'hui de la position réelle de Luther à l'égard du monachisme, cette étude fouillée du professeur Esnault aidera grandement à y voir plus clair. Elle pourra rendre aussi d'excellents services dans les multiples efforts actuels en vue de préciser une « théologie de la vie monastique ». Le Traité *De votis* fut écrit en onze jours, en 1521, à la Wartbourg et se range, d'après un éminent connaisseur, « parmi les plus puissants et les plus saisissants qu'ait donnés la plume de Luther » (O. Scheel). Les deux thèmes majeurs et directeurs du combat livré dans cet écrit — non sans beaucoup d'âpreté et de rudesse verbale — sont la Parole de Dieu, d'une part, et l'état chrétien baptismal, d'autre part, la prédication de l'Évangile étant considérée en intime relation avec une Église qui ne renonce pas à se reconnaître comme « état de perfection ». Or Luther estimait que l'Église, en définissant un état particulier de religion et de perfection, n'a pas maintenu l'intégrité de son privilège. Le Réformateur ne voulait pas d'une exaltation du monachisme comme état votif de perfection dans l'accomplissement des conseils : il n'y a pour lui que le vœu du baptême. Ne pouvant pas ici entrer dans les détails, nous renvoyons volontiers nos lecteurs à l'étude critique qu'a faite le fr. Pierre-Yves, de Taizé, sur ce livre intéressant et érudit dans *Verbum Caro* no 78 (*Luther et le monachisme*, pp. 82-90), où sont mises en un particulier relief les implications du célibat, « le célibat à cause du Royaume, qui entraîne et oblige à parler du monachisme comme d'un état de vie, objet d'une manière ou d'autre d'un engagement et d'une consécration — d'un vœu » (p. 87).

Quant au livre du professeur Henri Strohl († 1959), mentionné par Esnault comme « ouvrage magistral », il s'agit d'une réédition modifiée de deux études antérieures : *L'Évolution religieuse de Luther jusqu'en 1515* (Strasbourg, 1922) et *L'Épanouissement de la pensée religieuse de Luther jusqu'en 1520* (Strasbourg, 1924). L'ensemble sera désormais indispensable pour l'étude des origines du luthéranisme. L'ouvrage tient compte de la plupart des grands travaux publiés sur Luther au cours des dernières décennies et signale aussi le changement dans l'orientation de la science historique catholique en face du siècle de la Réforme.

T. S.

L. Cognet. — Crépuscule des Mystiques. Le Conflit Fénélon-Bossuet. Tournai, Desclée, 1958 ; in-8 397. p.

Cet ouvrage s'occupe de la controverse entre Fénélon et Bossuet sur le quiétisme. L'A. dans l'Avant-propos fait remarquer qu'avant de juger ces doctrines « il importe que le quiétisme soit analysé sur le plan des idées et que l'évolution du conflit soit décrite dans cette perspective ». Mais l'histoire des idées est liée aux personnes qui les ont vécues. Nous voyons donc défiler les acteurs d'un drame spirituel — Me Guyon, Fénélon, Bossuet, le Supérieur de St Sulpice, les dames de la Cour de Versailles, l'Archevêque de Paris — et leurs relations épistolaires et personnelles. Tout est inventorié, classé, apprécié et mis en ordre pour

permettre la publication ultérieure d'un autre ouvrage, qui s'attachera à faire connaître la doctrine théologique et spirituelle du quiétisme et permettra de la comparer à celle du XVIIe siècle exposée dans les écrits de l'époque. Cette tâche s'avère d'autant plus difficile que beaucoup de documents ont disparus et qu'il faut souvent suppléer aux lacunes d'informations qui sont connues depuis longtemps, par des souvenirs de ces documents.

D. T. B.

François Gaquère. — Vers l'unité chrétienne. James Drummond et Bossuet. Leur correspondance (1685-1704). Paris, Beauchesne, 1963 ; in-8, 164 p.

Docteur ès lettres et en théologie, dont plusieurs ouvrages, couronnés par l'Académie française, traitent de l'histoire et de la religion, l'A. présente, dans la première partie de ce fasciule, la personnalité du duc de Perth, Grand Chancellier d'Écosse, épiscopalien convaincu qui, à la suite d'une « véritable agonie » intérieure et grâce à Bossuet, s'est sincèrement converti au catholicisme. Dans la deuxième partie on trouve des textes illustrant les rapports du duc avec Bossuet, entre autres onze lettres du chancelier à l'évêque de Meaux et treize réponses de ce dernier. L'A. a raison d'insister sur l'intérêt particulier que cette correspondance présente à notre époque où tant de chrétiens de bonne foi des deux côtés de la Mauche cherchent la vérité totale et souhaitent la réunion.

H. C.

Sven Göransson. — Den Europeiska Konfessionspolitikens Upplössning, 1654-1660. Religion och utrikespolitik under Karl Gustav. (Die Auflösung der europäischen Konfessionspolitik in den Jahren 1654-1660). (Acta Univ. Ups 3, 1956.), Uppsala, Lundequistska Boghandel, 1956 ; in-8, 365 p.

Au siècle du confessionalisme, on donnait à la politique une motivation religieuse. Celle-ci provenait-elle d'un sentiment religieux ou n'était-elle qu'une raison d'État exploité pour le besoin de la cause ? L'A., à l'aide de recherches sur la politique extérieure sous Charles X Gustave de Suède, étudie la relation de cette motivation avec le but politique réel qu'avaient en tête les protogonistes sur la scène mondiale de cette époque. Il constate que durant cette période — qui fut une époque de transition entre le confessionalisme et l'absolutisme autocrate — la motivation religieuse a connu une dernière floraison, après laquelle elle perd tout à coup sa vigueur, pour faire place à une norme différente, qui n'est autre que l'idée du bien-être d'un État dirigé par l'absolutisme royal. Le problème entre religion et politique devenait à ce moment un problème de culture, et une philosophie de l'histoire utilitaire et moraliste détruisit l'idée antérieure plus religieuse. Le caractère politico-religieux du motif disparut et à sa place la religion apparaît aujourd'hui comme un moyen puissant de politique intérieure et nationale, tandis que, dans la politique extérieure se faisaient valoir uniquement des motifs politiques réalistes sans plus être travestis sous des aspects d'ordre religieux.

J.-B. v. d. H.

Sven Göransson. — Folkrepresentation och Kyrka 1809-1847. (Volksrepräsentation und Kirche 1809-1847) (Acta Univ. Ups. 1953,3). Uppsala, Lundequistska Boghandel, 1959 ; in-8, 101 p.

Dans cet ouvrage l'A. retrace l'histoire des essais entrepris eu vue d'introduire la représentation personnelle dans le parlement en Suède dans les années entre 1809-1847. Cela impliquait évidemment l'abolition des états, c'est-à-dire de la représentation par classe sociale : noblesse, clergé etc. Le clergé s'opposa surtout à ne plus être représenté comme une classe à part, craignant la domination des gens incompétents sur l'Église et l'immixtion trop grande de l'État dans les affaires intérieures de l'Église. C'est pour la même raison que le clergé a soutenu le roi, en qui il voyait un contrepoids aux exigences des libéraux qui poussaient vers l'abolition des états dans le parlement, mais comme le note l'A., la solution n'a pu être trouvée à ce moment-là. Plus tard, vers les années 1850 et durant tout le siècle suivant, le grand problème a été la tension entre, d'un côté, l'exigence de l'organisation ecclésiastique d'une certaine liberté dans sa relation avec l'État et de son désir de garder le contact avec le peuple, et de l'autre les mouvements tendant vers une plus grande liberté des différentes tendances religieuses à l'intérieur même de l'Église, ou bien si cela n'était pas possible, en dehors d'elle. J.-B. v. d. H.

Allan Sandewall. — Konventikel- och Sakramentsbestämmelsernas tillämpning i Sverige 1809-1900 (Summary : The Conventicle and Sacramental Acts and their Application in Sweden 1809-1900). (Acta Universitatis Upsaliensis ; Studia Hist.-Eccl. Ups. 2), Stockholm, Almqvist et Wiksell, 1961 ; in-8, 221 p.

Le sujet de ce livre sont les lois édictées contre les assemblées culturelles et l'administration des sacrements, soit présidées soit administrées par des laïcs et hors du cadre normal de l'Église d'État suédoise. La thèse de l'A. est précisément de donner une base ferme sur laquelle un jugement peut être fondé en essayant de déterminer jusqu'à quel point les décrets les plus importants furent de fait appliqués, et en même temps d'illustrer les circonstances sous lesquelles ces jugements eurent lieu. Les différentes lois que traite l'A. sont successivement : l'Acte de 1726 contre les assemblées religieuses illégales ; le Décret de 1762 qui compliquait la procédure d'accusation et rendait ainsi celle-ci plus difficile ; la Loi sur les Sacrements de 1855 ainsi que le Décret de 1858 et le Paragraphe 2 du chap. Ier du Code pénal. La plupart de ces lois n'eurent pas beaucoup d'effet, (sauf peut-être l'application du par. 2). Et c'est cela aussi qu'il faut prendre en considération pour estimer à sa juste valeur toute la complexité des problèmes connexes aux lois de contrainte religieuse et leur importance pour la vie religieuse de la Suède, au XIXe s. et jusqu'à nos jours.

J.-B. v. d. H.

Bertil Rehnberg. — Prästeståndet och Religiondebaten 1786-1800. (Geistlicher Stand und Religionsdebatte 1786-1800) (Acta Universitatis Upsaliensis ; Studia Hist.-Eccl. Ups. 10), Uppsala, 1966 ; 559 p.

La mainmise du clergé sur les affaires ecclésiastiques se faisait, au début de cette période, remarquer par une attitude pour ce temps-là conservatrice. A partir d'une théologie orthodoxe, on luttait aussi bien contre un mysticisme niant l'exigence de la raison que contre des tendances marquées par l'Illuminisme du XVIII[e] s., critiquant ou même niant les fondements de la foi. On tâchait de contrecarrer son influence par une apologétique renforcée, mais surtout en formant un front unique de tout le clergé et en tenant fermement aux formes traditionnelles de la foi et de la vie chrétiennes. Néanmoins les idées réformatrices et inspirées de l'Illuminisme se faisaient de plus en plus jour. Ainsi pour la réforme du « Kyrkohandboken » peut-on dénoter une claire opposition contre les tendances romantiques et esthétiques chères au roi Gustave III. Un certain nombre de facteurs réussisaient encore à faire l'unanimité autour des idées réformatrices prônées à l'Assemblée d'Upsal en 1793, pour fêter le deuxième centenaire de la première assemblée réformatrice de 1593. L'A. veut surtout montrer que les recherches antérieures n'ont pas suffisament tenu compte de la complexité des problèmes, car aussi bien les débats ecclésiastiques que la politique religieuse ont subi l'influence de la philosophie kantienne. Contre elle ne se tournaient pas seulement la théologie conservatrice mais aussi les hommes d'Église modérés, influencés par l'Illuminisme. Le débat à la Diète de 1800 a bien montré cette opposition, mais on y remarque également combien l'individualisme avait déjà pénétré les cercles ecclésiastiques. L'unité d'action ne pouvait plus être maintenue. Le roi Gustave-Adolf IV ne se montrait pas non plus très porté aux réformes proposées, dont il craignait des conséquences néfastes pour l'Église parce qu'elles pourraient ouvrir la voie à des idées radicales. Ce n'est donc qu'après la chute de ce monarque en 1809 que les idées réformatrices, tout d'abord sur le terrain de la liturgie et de l'éducation, ont eu la possibilité de se réaliser. J.-B. v. d. H.

Werner Hühne. — Thadden Trieglaf Ein Leben unter uns. Stuttgart, Kreuz-Verlag, 1959 ; in-8, 215 p.

Le héros de ce livre hésita à en autoriser la publication ; le lecteur ne peut que se réjouir de voir ces scrupules surmontés. Car cette biographie est fort intéressante à plus d'un point de vue. Digne continuateur d'une grande tradition de famille dans cette Poméranie où Germains et Slaves, catholiques et protestants se côtoyaient depuis des siècles, loyal serviteur de son pays dans les moments particulièrement difficiles, fidèle fils de l'Église évangélique d'Allemagne et Président depuis 1951 de son *Kirchentag*, Reinold von Thadden fut bien placé pour travailler aussi dans le domaine œcuménique, où il fut actif durant la période suivant après la dernière guerre, ouvrant la voie au grand essor du mouvement. Les péripéties de sa vie jettent également la lumière sur les événements historiques dont son pays fut auteur et victime au cours des dernières dizaines d'années. H. C.

Protokole der Pommerschen Kirchenvisitationen 1535-1539 édités par Hellmuth Heyden : Vol. 1 des publications de la Commission

historique pour la Poméranie. Cologne-Graz, Böhlau Verlag, 1961 ; in-8, 332 p.

Il s'agit des visites effectuées par des représentants du pouvoir séculier dans les églises et institutions ecclésiastiques de la province. Les soixante protocoles de ces visites fournissent une intéressante contribution à l'étude des conditions économiques, sociales et artistiques de la Poméranie de l'époque. Ces textes sont précédés d'une introduction qui commente l'institution de la visite et d'une bibliographie des ouvrages relatifs à l'histoire des localités visitées. H. C.

James Brodrick, S.J. — Robert Bellarmin, l'humaniste et le saint. Bruges, Desclée de Brouwer, 1963 ; in-8, 347 p., 345 FB.

« Bellarmin tient lieu de tout (à la cour de Rome) et y fait seul toute la tradition », écrivit Bossuet. Au premier Concile du Vatican, Döllinger déclara avec ironie que le dogme de l'infaillibilité du pape n'était rien d'autre qu'une définition des idées de Bellarmin, et dix ans plus tard Mgr Hefele écrivit que les *Controverses* formaient « la défense la plus complète de la foi catholique, — en particulier contre l'agression protestante, — qui ait été publiée jusqu'à nos jours », et que « leur courtoise érudition a gagné à leur auteur une impérissable renommée » (p. 79). Rien d'étonnant que de nos jours, où l'esprit œcuménique tend à effacer le souvenir des « agressions et des défenses » et fait chercher la concorde, le R.P. Brodrick ait été invité à rééditer sa biographie du cardinal publiée en 1928, deux ans avant la canonisation de celui-ci. Les deux volumes amplement chargés de notes et de références ont fait place au présent ouvrage, remarquable par sa clarté et son actualité. Car le héros de la contre-réforme n'était pas, en premier lieu, l'homme des controverses ; il voulait avant tout la réforme de l'Église catholique et, par la sainteté de sa vie, en offrait un exemple attrayant. Objectif et respectueux des positions adverses dans ses discussions avec les théologiens réformés, prudent et courageux dans les conseils donnés aux papes, S. Robert fut un modèle de cet équilibre dont l'Église avait particulièrement besoin dans cette période difficile de son histoire. H. C.

André Ravier. — Dom Augustin Guillerant, un Maître Spirituel de notre temps. Bruges, Desclée De Brouwer, 1965 ; in-8, 312 p.

Dom Augustin a vécu de 1877 à 1945, dont 29 années comme profès chartreux dans différentes chartreuses et charges de cet Ordre ; surtout comme prieur chartreux de Vedana dans le Nord de l'Italie. Il a rédigé de petits traités sur la vie spirituelle dont plusieurs n'ont pas été réimprimés car le présent ouvrage combine la vie de ce saint religieux avec de larges extraits de ses œuvres et de sa correspondance. La vie spirituelle tient pour lui en quatre parties : 1° l'Appel de Dieu à la vie trinitaire ; 2° la réponse de l'homme par le don de soi ; 3° le progrès par l'amour de Dieu, la lutte contre les défauts, la prière et la souffrance ; 4° le recours à la Vierge Marie, aux saints et aux défunts. T. B.

J. H. Newman. — Letters and Diaries, edited by Ch. S. Dessain of the Oratory and V. F. Blehl, s. j. : vol. XVI. Londres, Nelson, 1965 ; in-8, 627 p.

Les références aux volumes précédents du même ouvrage (vol. XI à XV) se trouvent dans *Irén.*, t. XXXVIII (1965) p. 407. Le vol. XVI contient la correspondance de Newman de janvier 1854 à septembre 1855 et se réfère principalement à la fondation de l'Université catholique de Dublin, dont Newman avait été désigné comme recteur sous le contrôle des évêques irlandais. Ceux-ci ne lui permettaient pas de rendre cette nomination officielle, ce qui rendait la création de cet organisme nouveau très difficile, car cette tâche exigeait de nombreuses démarches et de fatigants déplacements. En même temps, Newman restait supérieur de l'Oratoire de Birmingham et faisait des séjours plus ou moins longs dans l'un ou l'autre établissement. En plus, la fondation officielle avait été précédée par des sermons et des conférences à Dublin dès 1852. En même temps il écrivait ce nombre énorme de lettres, activité absorbante qui eut vite raison de sa santé car il connut alors des périodes d'épuisement physique. Cependant dans sa correspondance le recteur ne se plaint jamais, ne fait aucune critique auprès de ses supérieurs mais, étant le principal garant de l'entreprise il fait loyalement ce qu'on lui demande. Pour lui cependant, les indices d'un échec devenaient de plus en plus apparents. Il voulait un centre de haute formation intellectuelle et scientifique ; l'Épiscopat envisageait un centre de préparation aux carrières administratives. Ce désaccord refroidit les premiers enthousiasmes et bientôt amena la retraite du recteur qui se trouvait dans une situation tragique. Pour comprendre celle-ci, la correspondance ne suffit pas : il faut la lire à la lumière du magistral livre de Newman sur la conception des hautes Études et de l'Université et surtout de la vie du Cardinal Newman publiée en 1913 par un de ses amis intimes W. Ward, qui déjà avait inséré de nombreux extraits des lettres, des ouvrages, des sermons et conférences et fait revivre toute l'époque la plus mouvementée de la vie d'un des plus grands penseurs du XIX[e] siècle. D. T. B.

Titus Cranny, S.A. — Father Paul apostle of unity. Brief study of the unity vocation of Father Paul James Francis : Peekshill, N.Y., Graymoor Press, 1965 ; in-8, 116 p.

On lira avec vif intérêt cette évocation de la vie et de l'œuvre du fondateur des *Franciscan Friars of the Atonement* et promoteur de l'Octave des prières pour l'union des chrétiens. Comme l'A. le souligne en conclusion de cet exposé, avec les années la silhouette du P. Paul Wattson devient de plus en plus lumineuse et prend les aspects prophétiques ; quoique son programme date aujourd'hui, son souvenir inspirera toujours les œcuménistes qui suivent la trace du grand pionnier. H. C.

Hieronymus Dittrich. — Realisierung des Glaubens. Paderborn, Schöningh, 1965 ; in-8, 311 p.

Ce livre est une dissertation newmanienne présentée à la faculté de théologie de l'Université de Würzburg, et qui a pour but d'étudier l'entité

de la foi à la lumière des théories actuelles de philosophie, de psychologie et de sociologie, c-à-d. de l'empirisme, du libéralisme et de la physico-théologie. Newman au contraire cherche le fondement d'une formation chrétienne dans la Bible, les Pères et un moralisme naturel. Le titre du livre est difficile à traduire en français car il contient tout un programme en opposition avec le réalisme contemporain contre lequel Newman a lutté et établit le réalisme de la foi. Pour faire comprendre l'existentialisme de Newman, l'A. dans une première partie étudie l'empirisme anglais, source des aberrations de la philosophie de cette époque. La seconde partie étudie la foi chez Newman et les nombreux problèmes soulevés par sa réalisation dans la vie chrétienne. La troisième partie recherche les principes de base d'une vie foncièrement chrétienne dont les éléments principaux sont le caractère christocentrique, le caractère incarnationel et le caractère personnel. Un sommaire de quelques pages résume tout l'exposé au terme de l'ouvrage. T. B.

Mgr Jean Rupp. — Brésil, Espoir chrétien. Paris Spes, 1965; in-12, 195 p.

« On oublie la justice, et on parle d'assistance, de charité. Ce n'est pas chrétien, ce n'est pas évangélique ». Ces paroles angoissantes d'un évêque brésilien nous donnent en quelques mots tout le complexe de ce qu'on appele aujourd'hui le « problème du Tiers-Monde ». Comment faire justice à un pays immense qui n'a pas eu les moyens d'arriver à une indépendance et une promotion humaines légitimes ? En présentant le réalisme embarrassant des *favelas* misérables, des Indiens nus, ou des statistiques impressionnantes sur l'ignorance et la pauvreté dégradantes, afin d'obtenir l'assistance et la charité des gens et leur argent ? Ou bien la réalité beaucoup plus vaste, où tout ce qui est misère matérielle et humaine prend des dimensions bien plus modestes, à côté de possibilités incomparables, de richesses et de valeurs culturelles et humaines souvent inexploitées par manque d'aide véritable ? Cela est « charité », ceci est Charité. Et c'est décidément dans cette ligne que Mgr Rupp, connaisseur du peuple brésilien, nous présente discrètement, sous la forme de notes de voyage, toute la dimension de cette problématique du « plus grand pays catholique du monde ». Ce caractère éminemment positif du livre nous fait négliger tout reproche stylistique ou historique pour ne présenter, comme l'auteur, que cet aspect du « Brésil, Espoir chrétien ». « Le Brésil constitue pour l'Église un capital immense, disons un « talent » pour parler le langage de l'Évangile », nous dit l'auteur dans la dernière page. Il est temps que les chrétiens plus favorisés voient en lui la même Église de Dieu, la même famille humaine. Ce n'est qu'ainsi que nous deviendrons vraiment catholiques. D. N. d. P.

Friedrich Mager. — Der Wald in Altpreussen als Wirtschaftsraum. Osteuropa in Vergangenheit und Gegenwart 7/1, 7/2. Graz, Böhlau, 1960; 2 vol. in-8, XIV-392, 328 p.; 4 cartes, 22 ill.; DM 64.

C'est le résultat de presque cinquante années de recherches menées conjointement avec l'enseignement universitaire à Greifswald que nous

présente le Prof. Mager. Par l'utilisation de toutes les sources éditées et inédites, des données linguistiques et des découvertes archéologiques, l'A. a tenté de dévoiler « l'aspect forestier originel » de la région comprise entre la Vistule et Memel avant l'arrivée des Ordres allemands. La limite *ante quem* de cette vaste enquête dont 26 tabl. illustrent les étapes, réside en la réforme agraire et forestière de la fin du XVIII[e] s. Cette importante contribution à la géographie historique du territoire balte occidental circonscrit un aspect dominant du climat prussien qui conditionna l'habitat primitif d'un peuple dont l'indépendance linguistique disparut dès le XVII[e] s.

T. H.

M. Basilea Schlink. — « Und keiner woltt es glauben ». — Eberstadt-Darmstadt, Communauté évangélique des Sœurs de Marie, 1965 ; (43[e] Mille), in-12, 168 p.

En 1962 le R.P. Vetter, S.J. publiait (*Irén.* 1963, p. 409) un remarquable ouvrage sur « Le Matérialisme Dialectique » en relation avec l'athéisme contemporain et montrait l'évolution de cette doctrine et ses conséquences logiques, ouvrage qui eut plusieurs rééditions prouvant sa valeur et son intérêt au point de vue scientifique. Le présent opuscule est comme une vulgarisation de cette œuvre rédigée par une religieuse d'une communauté évangélique. Il est divisé en quatre chapitres : I. Au terme d'une longue évolution le matérialisme actuel est spécifiquement amoral ; II. Sa base est la philosophie contemporaine qui a amené la morale à un effondrement de toute idée morale ; III et principalement de la notion de Dieu ; IV. et des vertus de l'amour de Dieu et du prochain, ce qui nous rapproche des cataclysmes de la fin du monde.

T. B.

Carl Gustav Diehl. — Church and Shrine. Upsal, Acta Universitatis Upsaliensis, 1965 ; in-8, 180 p., tables.

Voici une étude snr les usages hindous pratiqués par des chrétiens de l'Église Tamoule Évangélique luthérienne (TELC) en Inde du Sud, basée sur des informations recueillies d'une enquête adressée à un groupe de pasteurs, d'étudiants en théologie, et de catéchistes de la TELC. L'A. décrit en détail les cas rapportés de participation de la part de certains chrétiens au culte hindou (des visites aux temples, l'observance des fêtes religieuses, etc.), de pratique des « rites de passage » (rites d'initiation, de puberté, de mariage, etc.), et d'actes de respect religieux accordés aux autorités hindoues (aux anciens, à l'astrologie, aux augures, aux tabous, etc.) Il ne s'agit pas de reniements de la foi chrétienne, mais de pratiques occasionnelles des observances et des cérémonies hindoues, soit par pression sociale, familiale ou économique, soit par désir personnel de « se protéger », surtout dans des circonstances critiques, soit par manque de maturité dans l'appréciation de la religion chretienne. L'A. croit que ces pratiques sont enracinées dans le besoin humain de sécurité, besoin qui se met toujours en conflit avec la doctrine chrétienne de la nécessité d'une foi absolue à l'action divine.

T. B.

A. Kleinlogel. — Geschichte des Thukydidestextes in Mittelalter. XVI et 186 p., Berlin, Walter De Gruyter, 1965 ; in-8, DM 42.

Cette étude met à notre disposition les travaux préparatoires à une nouvelle édition des scolies qui accompagnent le texte de Thucydide. En effet l'établissement d'un texte critique du célèbre historien exige d'une part une connaissance précise de la transmission du texte au cours du moyen âge (du IXe au XIVe siècle), d'autre part un relevé aussi exact que possible des différentes couches de scolies qui se sont introduites dans le texte au cours des siècles, et ce relevé est souvent pour nous la réponse unique aux problèmes textuels. L'A. a donc su définir les rapports qui existent entre les manuscrits subsistants et il a établi que tous ces manuscrits remontent quant à l'essentiel à un archétype médiéval ⊖ qui possédait déjà un riche corpus de scolies. Par après, scolies et collations ont pris place dans le texte. Signalons enfin que l'A. a donné des sigles nouveaux à beaucoup de manuscrits qui seront utilisés dans l'édition critique projetée. M. v. P.

Current Trends in Linguistics. Éd. par Th. A. SEBEOK. I Soviet and East European Linguistics. La Haye, Mouton et Co, 1963 ; in-8, XIV-606 p. 70 fl.

Cet instructif recueil, qui est consacré à la description des courants linguistiques dans l'*Union Soviétique* (pp. 1-473) et dans les pays satellites (pp. 477-569), est le fruit de la collaboration de 25 auteurs. La trop courte « Editor's Introduction » ne définit, malheureusement, ni le plan du volume, ni la période que celui-ci doit couvrir. Aussi les contributions des différents auteurs manquent-elles d'uniformité à un degré dépassant celui auquel les ouvrages collectifs nous ont, hélas, habitués. En général, les collaborateurs du volume ont fait de leur mieux pour présenter, sinon les tendances, du moins l'état des travaux linguistiques en URSS et dans l'Europe de l'Est, en appuyant leurs exposés sur une bibliographie abondante où rien d'essentiel ne manque. Trois contributions, toutefois, déçoivent quelque peu : celle de C.H. van Schooneveld sur « Morphemics » (pp. 22-34) pour la pauvreté de son information en étrange contradiction avec l'abondance de la bibliographie ; celle de Horace Lunt sur la linguistique yougoslave (pp. 562-569) laquelle, dépourvue d'indications bibliographiques, ne consiste qu'en portraits de quelques linguistes yougoslaves peints avec une bonne dose de désinvolture ; celle de Werner Winter sur l'indo-européen (pp. 205-216) laquelle, également dépourvue de bibliographie, substitue une statistique du nombre de titres et de pages consacrés à la linguistique indo-européenne en URSS à une discussion utile du contenu de ces pages. Par un accident malencontreux et dont la rédaction n'est nullement responsable, la linguistique roumaine n'a pas pu être inclue dans le volume. Mais on ne manque pas d'être surpris de l'absence de l'histoire de la langue russe et, plus particulièrement, de celle de la langue littéraire, alors que l'histoire de l'ukrainien et du blanc-russe est bien présentée dans l'excellente contribution de George Y. Shevelov (pp. 216-264). Avec toutes ses défaillances, le présent recueil constitue néanmoins une mine d'informations utiles et qui rendra les plus grands services. B. O. U.

Beiträge zur Geschichte der Slawistik. Hrgb. H.H. Bielfeldt und K. Horálek. Redak H. Pohrt und M. Kudělka. Institut f. Slawistik d. Akademie der Wissenschaften. Berlin, NR 30. Berlin, Akademie Verlag 1964 ; in-8, 530 p.

Friedrich Lorentz (†). — Slawische Namen Hinterpommerns. Bearb. v. F. Hinze (Même coll. n 32) Ibid ; 1964 ; 152 p.

Le fait que le premier de ces recueils est édité par deux slavistes allemands et deux slavistes tchèques, a pour résultat que le 26 articles qui le composent traitent presque exclusivement de sujets allemands et tchécoslovaques. A l'exception d'un article qui ne poursuit que des buts politiques (pp. 281-293), le niveau scientifique des études et de la présentation des matériaux historiques est irréprochable, si bien que le recueil est une importante et bienvenue contribution à l'histoire des études slaves. Deux précieuses bibliographies sélectives de l'histoire de la slavistique en Allemagne de l'Est pour 1945-1962 (pp. 445-468) et en Tchécoslovaquie pour 1945-1960 (pp. 469-515) terminent le recueil.

Quant au second ouvrage, il s'agit d'un répertoire des toponymes slaves de la partie du littoral de la Baltique qui a révolu à la Pologne après la dernière guerre. Ce répertoire a été trouvé dans les papiers de feu Friedrich Lorentz (1870-1937), grand spécialiste du slave, vivant et éteint, de la Poméranie. Les toponymes modernes sont pourvus de leurs formes anciennes et expliqués étymologiquement. Seule l'incontestable érudition de l'auteur pouvait déceler, par exemple, derrière des noms à consonance germanique, comme Balfanz et Fritzow des noms slaves signifiant respectivement « barbe blanche » (cf. pol. *Białowąs*) et « bruyère » *(vres)*.

B. O. U.

J.B. Rudnyc'kyj. — An etymological Dictionary of the ukrainian Language. Winnipeg, Ukrainian Free Academy of Sciences, 1962 ; in-8, 388 p. (3 fsc. fasc. à continuer).

Avec beaucoup de courage, M.J.B. Rudnyc'kyj a résolu de combler une lacune des plus regrettables, celle d'un dictionnaire étymologique de la langue ukrainienne, et il faut lui en savoir le plus grand gré. Il va de soi que, comme tout dictionnaire étymologique, le sien peut et doit être critiqué sous divers aspects. On déplorera, par exemple, que l'auteur ait cru devoir inclure nombre de noms géographiques, dont la place n'est certainement pas dans un dictionnaire étymologique ukrainien, comme Afrique, Alberta, Amérique, Asie, Australie, Autriche, Babylone, Bosphore, Bretagne. Il en est de même des noms de baptême, comme Andrij, Anton, Avakum, Benedikt et quelques autres, comme Agapij et Agapon (russe Agafon) qu'il classe sous la même rubrique en leur assignant une même étymologie. La place qu'occupent ces noms aurait pu être plus avantageusement consacrée à autant de mots ukrainiens dialectaux ou à des explications historiques. De plus, beaucoup de place précieuse est inutilement prise par l'énumération consciencieuse des dérivés de la racine expliquée ; dans le cas de *bilyj* « blanc », ces dérivés occupent 28 lignes. Pour le fond, on pourrait reprocher à l'auteur de vouloir ignorer les étapes intermédiaires, surtout polonaises, et de ne rattacher le mot

ukrainien qu'à son prototype lointain. En effet, on admettrait difficilement, par exemple que *akafist* vienne directement du grec, sans passer par le slavon, que pour *aljarm* ' alarme ' la source immédiate soit l'italien *all' arme*, ou que *beduin* reproduise en ligne directe l'arabe *badawīn*. Nombre de points de détail peuvent être critiqués également. L'interjection *ano* ne vient pas de *a, ! + no !*, mais de *a + ono*, comme dans les autres langues slaves. Pourquoi faire dériver *apel'sin* « orange » du haut-allemand *Apfelsine*, alors que la source évidente est le hollandais (ou le Bas-allemand) *appelsien ?* Russe *boršč*, en tant que plante, ne date pas de 1704, mais est connu dès le XVIe siècle, et, comme nom de plante *(Heracleum)*, est russe ; ce n'est qu'en tant que soupe aux betteraves que le mot doit être considéré comme un emprunt à l'ukrainien fait par le russe. Quelque nombreuses que soient les défauts de conception et d'exécution de ce dictionnaire, il demeure un utile instrument de travail.

B. O. U.

Wiener Slawistisches Jahrbuch. Hrsg. von R. Jagoditsch, J. Hamm, G. Wytrzens. VIII, IX, X, XI, XII. Graz, Böhlau, 1960-1965 ; in-8 ; 280, 188, 238, 218 (2 pl. 3 ill.), 252 (1 ill.) pp.

Les annuaires viennois des 5 dernières années font état de 3 grands congrès intéressant la slavistique, dont l'un se tint à Vienne même. En mai 1960, Le Prof. Gudzij présida les travaux de la Commission internationale pour l'histoire de la Philologie slave. Le 8e t. reprend les 16 rapports des délégués européens, auxquels sont joints les principaux thèmes de la discussion ainsi que les conclusions du président. Suite à ce congrès, H. Biricz a établi pour les années 1960 et 1961 la liste des publications relatives à l'histoire de la slavistique (T. 9,10). Le T. 10 contient les conférences et communications des savants autrichiens à présenter au 5e Congrès des slavistes (Sofia 1963). R. Jagoditsch et J. Hamm en dégagèrent les conclusions dans le 11e t. Enfin l'Institut de Philologie slave de Vienne se fit un devoir de célébrer le 25e anniversaire de la mort du Prince N. S. Trubetzkoy qui de 1923 à 1938 succéda aux Miklosich, Jagić, Rešetar, Vondrák à la première chaire de slavistique en Occident. (Notons à ce sujet qu'on trouvera la liste des travaux que ces maîtres ont inspirés, établie par O. Peschl, t. 10,11) ; 18 conférences célèbrent la personnalité multiforme du prince linguiste dont l'héritage livre une étude inédite : *Der Bau der ostkaukasischen Sprachen* (t. 11). La nomination du Prof. Hamm à Vienne en 1962 nous vaut de riches études où nous relèverons : *Zur Periodisierung der südslavischen Sprachen* (t. 9), et surtout *Vom kroatischen Typus des Kirchenslavischen* (t. 10). Dans le t. 12 enfin, G. Birkfellner étudie avec acribie le fragment du bréviaire glagolitique découvert par J. Hamm à Güssing en 1963 ; description paléographique, phonétique, morphologique et liturgique précède l'édition du texte (192 l.) qui daterait du 14e s. 2 pl. illustrent la sagacité du patient déchiffreur.

T. H.

Römische Historische Mitteilungen. Hrsg. von der Abteilung für historische Studien des Österreichischen Kulturinstituts in Rom u. d.

Öst. Akad. der Wiss. Geleitet v. Leo Santifaller. Hf 5 (1961/62), Graz, Böhlau, 1962 ; in-8, 244 p. 6 ill., DM 22.

Parmi les sept études de l'annuaire autrichien, nous relèverons les courtes notices que Harald Jaksche nous fournit sur le s 66 (61) Mss slaves de la Bibl. Vat. Ces renseignements laconiens qu'excusent le bref séjour de l'A. à Rome, se bornent souvent au titre et à l'indication du siècle ; ils se basent pour les 18 premiers Mss sur les données du Card. Mai, et visent à orienter les chercheurs avant que n'existe un catalogue détaillé. Relevons encore l'étude de J. Rainer sur le procès intenté contre le Card. Klesl : la publ. d'archives vaticanes renouvelle la monumentale biographie vieille de plus d'un siècle que Hammer-Purgstall consacra au réformateur tridentin en Autriche.

T. H.

Philologiae turcicae fundamenta edid. Jean Deny, Kaare Grønbech, Helmuth Scheel, Zeki Velidi Togan ; T. I. XXIV-813 p., 4°, 1 carte en coul. h.t. T. II. edid. Louis Bazin, Alessio Bombaci, Jean Deny, Tayyib Gökbilgin, Fahir İz, Helmuth Scheel, indices adiecit Pertev Naili Boratav ; LXXII-963 p. ; Wiesbaden, Franz Steiner, 1959 et 1964 ; DM 90 + 140.

J. Németh. — Die Türken von Vidin. Sprache, Folklore, Religion. Bibl. Orient. Hung. X. in-8, 420 p., Budapest, Akadémiai Kiadó, 1965.

Anton Knežević. — Die Turzismen in der Sprache der Kroaten und Serben. Slav. — Balt. Seminar der Westf. Wilhelms-Univ. Münster Veröff. 3 ; in-8, VIII-506 p., Meisenheim am Glan, Anton Hain, 1962.

L'illustre Bollandiste P. Peeters ne se trompait certes pas quand, dans une synthèse brossée de main de maître qu'il poussait jusqu'aux contreforts du Pamir, il marquait les limites de l'orientalisme chrétien « qui nous font bien sentir l'étroitesse de nos horizons habituels » (*Tréfonds oriental*, p. 174, N. 3, Bx 1950). Le vaste champs des missions nestoriennes pénétrées jusqu'en Chine et dont témoigne la célèbre stèle syro-chinoise de 781 à Si-ngan-fou, fut rappelé de l'oubli quand les fouilles entreprises au début de ce siècle en Asie centrale nous livrèrent, pour ne retenir que le vieux-turc, de nombreux textes manichéens et de précieux fragments chrétiens. C'est l'intérêt de ces *Fundamenta*, publiés par les meilleurs turcologues d'Europe, d'Amérique et de Turquie, de faire le bilan d'une discipline philologique très jeune, qui retrace l'histoire de peuples errants, tantôt bouddhistes ou nestoriens, tantôt chamanistes ou juifs. Le premier vol. est consacré à l'étude des différents dialectes turcs de jadis et d'aujourd'hui, le second aux œuvres littéraires, depuis les inscriptions runiques du Yenisey jusqu'aux productions des républiques turques de l'URSS. Relevons dans le cadre de nos études, les contributions de Mme von Gabain sur la langue et la littérature vieux-turques, qui ne démentent en rien la longue compétence de la célèbre turcologue hambourgeoise, de Jean Deny sur l'osmanli, de W. Björkman sur la litt. osmanlie, de J. Eckmann sur les Karamandilika (cf *Irén.* 33 [1960] ; 273), de H. Berberian sur la litt. arméno-turque, de J. Benzing sur le proto-bulgare et la liste des princes bulgares, études si instructives pour l'histoire de l'Orient chrétien

et de Byzance. Tandis que la première vague turque qui par la Crimée pénétra en Bulgarie fut entièrement assimilée et ne laissa à la langue bulgare qu'une vingtaine de mots, la poussée ottomane en Europe orientale aux 14e et 15e s. marqua profondément la structure économique et linguistique des états slaves chrétiens.

L'académicien hongrois J. Németh publie les résultats d'une enquête dialectologique entreprise il y a près de 40 ans dans la ville bulgare de Vidin où l'existence de 3 dialectes turcs l'aida à découvrir la solution du classement des dialectes turcs dans les Balkans dont les traits archaïsants s'expliquent par la colonisation venue d'Anatolie orientale. Ce classement fut communiqué par l'A. aux Journées des Orientalistes Hongrois 24-26 nov. 1955 (cf *Acta Orient. Hung.* V (1955) 313). La description phonétique, morphologique et syntaxique de la langue de Vidin est illustrée par 250 pp. de textes et traductions, consignés pour la plupart d'après une habitante de V. digne de toute confiance. On appréciera surtout les textes religieux qui saisissent sur le vif la vie musulmane des villes de province. Enfin un lexique complète l'ouvrage.

Depuis l'œuvre pionnière de Miklosich sur les influences turques dans le vocabulaire slave méridional, le développement des études turques, surtout en Hongrie, a fait paraître d'excellents répertoires des emprunts. Le Dr. Knežević examine ici non seulement la langue littéraire serbo-croate, mais aussi ses dialectes, de Bosnie-Herzégovine y compris. Les mots sont repris trois fois, dans l'ordre étymologique, d'après les matières, et enfin alphabétiquement. Les emprunts turcs au persan et à l'arabe sont également signalés. Devant la fluctuation de l'orthographe serbo-croate, l'A. s'en est tenu à l'usage du Rječnik de l'Acad. de Zagreb.

T. H.

G. Mathew. — Byzantine Aesthetics. Londres, John Murray, 1963 ; in-8, XIV-188 p.

Ce n'est point chose facile que de décrire l'évolution de l'esthétique byzantine et de faire percevoir le sens et les nuances de son développement. Le devenir fécond, nullement statique ou hiératique, comme on le pense trop souvent, de l'art et de l'esthétique byzantins, de ses origines au IIIe siècle jusqu'à la chute de l'empire byzantin, est étudié ici par le P. Mathew, en fonction de la civilisation qui les porte et que cet art et cette esthétique expriment. L'A. distingue quatre éléments essentiels dans l'art byzantin : la réminiscence classique, l'approche mathématique de la beauté, un intérêt optique à la lumière, la perspective et la couleur, et la foi en un monde intelligible dont le monde matériel est le reflet. Nous n'hésiterons pas à dire qu'une vue aussi originale et aussi pénétrante de l'ensemble étudié ne peut naître que d'une longue expérience de l'archéologie, de l'histoire et d'une fréquentation assidue des maîtres de la théologie et de la philosophie byzantines. Tout cela nous est donné dans ce livre dont tous pourront faire leur profit : par la clarté de ses exposés il est accessible même aux simples amateurs, par la sûreté et le sérieux de son érudition il apporte du substantiel aux spécialistes.

M. v. P.

Beiträge zur Kunst des christlichen Ostens. Band 3. Erste Studien-Sammlung. Recklinghausen, Bongers, 1965 ; in-8, 160 p., 64 pl., Rel. 42 DM.

Ce premier recueil contient cinq contributions. Le premier exposé de Peter Hauptmann *Das Russische Altgläubigertum und die Ikonenmalerei* (pp. 5-36), traite des Vieux-Croyants et de leur tradition iconographique. Contrairement à ce qui s'est passé dans l'Église russe-orthodoxe officielle, ils ont su maintenir l'ancienne tradition aussi bien du point de vue de la représentation que du point de vue de la peinture des icones. N'ayant, au moins les « sans-prêtres » (bezpopovtsy) hors du baptême, pas d'autres sacrements, les icones ont commencé à jouer chez eux un rôle capital (confession devant les icones, communion spirituelle en s'approchant en file de l'iconostase adossée au mur du fond en face de l'entrée principale etc. etc.). Se sentant par excellence « l'Église des Pères », il n'est pas étonnant de trouver en grand honneur les icones des hiérarques d'avant le schisme comme des patriarches Ioasaph I, de Iosif etc, de même que de leurs propres grands hommes en premier lieu du protoprêtre Avvakoum et des deux Denissoff, André et Siméon. Cependant ces derniers ne portent jamais d'auréole, n'étant pas des saints « canonisés ». Un usage assez curieux et, semble-t-il, plutôt contraire à la spiritualisation de l'icone est à noter dans la secte des Feodoseevscy à l'ouest du lac Peipus. Les peintres d'icones y peignent les saints comme en les « reconstruisant de l'intérieur », ils peignent d'abord un squelette y mettant ensuite les muscles, la chair, la peau, les cheveux et à la fin seulement les vêtements. La vraie caractéristique néanmoins de tous les Vieux-Croyants est d'avoir fidèlement gardé la tradition ancienne. Ce sont eux qui, par leurs collections ont donné les premières impulsions à la découverte de cet art dans les milieux cultivés du siècle passé. Notons ensuite Walter Loeschke qui donne, dans *Neue Studien zur Darstellung des Tierköpfigen Christophoros*, (pp. 37-88), un catalogue raisonné de 70 icones du saint cynocéphale. Dans une première partie l'A. traite d'icones déjà publiées depuis 1957, tandis que dans la deuxième, il s'occupe de 13 icones, publiées pour la première fois, laissant les icones russes pour une troisième partie. Le nombre même des icones connues jusqu'à cette date montre bien qu'il ne s'agit pas là d'un phénomène isolé, surtout si l'on sait que certaines d'entre elles (1,50 — 2 m.) se trouvaient dans des iconostases, donc bien en vue. Les icones connues viennent de tout l'Orient byzantin. La forme de la tête varie et elle va d'une tête de chien (Grèce, Balkans), de cheval (Russie), jusqu'à une tête de sanglier (Moldavie). Exceptionnellement on trouve une tête de lion. Que S. Christophe ait été un peu partout vénéré sous son aspect « cynocéphale », se comprend parce qu'on a vu dans son cas une expression éclatante de la grâce divine, changeant en chrétiens et amis de Dieu, mieux encore en apôtres et martyrs des gens incapables de parler humainement. Peut-être aurait-on mieux fait de mettre d'emblée le lecteur en face de l'explication spirituelle de la curieuse représentation de ce saint. A la p. 64 on lit qu'Alexis l'homme de Dieu aurait vécu au XIVe s., tandis qu'en réalité c'était au Ve s. S. Modeste à la p. 54 (pl. 3 p. 85) ne porte pas d'étole sur son saccos mais l'omophorion, signe distinctif des évêques — l'étole se porte toujours au dessous du saccos ou de la chasuble. Le livre

se termine par l'allocution tenue par Paul MIKAT, *Zur Theologie der Ikone* (p. 89-95) à l'occasion de l'ouverture de l'exposition de l'art bulgare à Essen en 1964, d'un article de Marcel RESTLE, *Die Miniaturen des Codex Vindob. Hist. Gr.* 53, (pp. 97-108) sur le problème particulier de quelques portraits des empereurs Comnènes du XII[e] s, et par une description des nouvelles acquisitions d'art copte du musée de Recklinghausen de Klaus WESSEL, *Neuerwerbungen der koptischen Sammlung des Ikonenmuseums Recklinghausen* (pp. 109-136). L'ensemble est une excellente contribution à un approfondissement de la connaissance scientifique de l'art oriental chrétien.

J.-B. v. d. H.

Richard Hare.— Tausend Jahre Russische Kunst. Recklinghausen, Bongers, 1964 ; in-8, 240 p., 154 pl. dont 43 en couleur. Rel. DM 78.

L'intérêt de ce beau livre réside surtout dans le fait qu'il traite des arts russes figuratifs autres que l'architecture et les arts plastiques. Ce sujet était jusqu'à ce jour, en dehors des icones, plutôt négligé et cela du fait des nombreuses composantes étrangères qui entrent en jeu. Néanmoins l'A. montre bien que ces arts ont acquis des traits russes spécifiques, plus à sentir et à voir qu'à définir. Après un premier chapitre sur les icones et la tradition byzantine, l'A. entretient ses lecteurs successivement du travail sur argent et de l'orfèvrerie, de la peinture — en plusieurs chapitres, selon les époques —, de la porcelaine russe et des différentes formes de l'artisanat. Il ressort bien de son exposé que les Russes, tout en empruntant souvent les techniques et les procédés à l'étranger, sont presque toujours arrivés à égaler ou même à surpasser leurs maîtres et qu'ils ont réussi à créer des œuvres vraiment originales et d'une grande valeur artistique. Le personnage figurant sur la pl. 5, p. 27 n'est pas l'Évangéliste Jean, mais bien S. Jean Climaque du monastère du Mont Sinaï. L'icone sur la pl. 13, p. 35 ne montre pas les symboles des évangélistes mais plutôt des symboles de la Mère de Dieu, empruntés à l'A.T. et l'image pl. 32, p. 76 n'est pas un reliquaire mais une « panagia », signe distinctif des évêques de rite byzantin (et qui parfois sont aussi des reliquaires). Toutefois ces quelques remarques n'enlèvent rien à la valeur de ce livre dont le contenu ne peut qu'enrichir la connaissance du trésor artistique que possède la Russie.

J.-B. v. d. H.

Das erste Jahrtausend. Kultur und Kunst im werdenden Abendland an Rhein und Ruhr. Tafelband par Victor H. ELBERN, XXXVI p., 448 pl., 5 Cartes, 104 p. de comment. 2[e] Éd. Düsseldorf, Schwann, 1962.

Textband I. Rédacteur V. H. Elbern, 2[e] Éd., Ibid. 1963, p. 566., 167 im., 64 plans et dessins.

— **Textband II.** Rédacteur V. H. Elbern, 1[e] Éd., Ibid, 1964, 548 p., 178 im., 110 plans et dessins.

A l'origine de ces trois magnifiques volumes, se trouve la grande exposition tenue à Essen en 1956. Les organisateurs ont voulu employer cette occasion pour éditer, à l'aide des études déjà préparées, cette œuvre

monumentale, témoin de tout l'effort déployé pour faire connaître au monde cultivé d'aujourd'hui toute l'importance de la région située entre Meuse et Elbe pour la culture médiévale du premier millénaire de notre ère pour toute l'Europe occidentale et son évolution jusqu'à nos jours.

Le volume contenant les planches a paru le premier. Il contient une introduction plaçant les cinq cents illustrations environ, dans l'époque à laquelle elles appartiennent de même qu'une chronologie des événements historique allant de 58 av. J.C. jusqu'à 1059 ap. J.C. A l'aide de ces magnifiques illustrations, le lecteur voit défiler devant ses yeux le lent déclin de l'Empire romain et la montée irrésistible du christianisme, de même que la pénible recherche d'une formation politique de l'Europe occidentale ayant comme centre des événements les régions entre Meuse et Elbe. Une très bonne explication se trouve après la partie illustrée et permet, avec deux index, l'utilisation de ce volume, même indépendamment des deux autres.

Le *Ier volume* de texte contient vingt-deux articles de longueur inégale, où des archéologues, des maîtres éminents sur le terrain de l'histoire, soit profane soit ecclésiastique ou économique et artistique, illustrent, chacun de son côté, la réalité très complexe qu'était ce premier millénaire de notre culture en Occident. La division de la matière dans les volumes de texte suit celle du volume des planches. D'un intérêt plus spécial pour nos lecteurs nous a semblé l'article de Friedrich PRINZ, *Die Entwicklung des altgallischen und merowingischen Mönchtums* (pp. 223-255). L'A. montre la part prépondérante qu'on eue les moines et l'influence que par eux, le monachisme oriental à exercé dans nos régions par l'adoption des règles, telles que celle d'Antoine, de Pacôme, de Basile etc. Intéressant aussi est l'article de Helmut BEUMANN, *Die Kaiserfrage bei den Paderborner Verhandlungen von* 799, (pp. 296-317). Comme chacun sait, le fait du couronnement de Charlemagne en tant qu'« Imperator » a été une des causes de friction les plus importantes entre l'Orient et l'Occident. L'A. montre l'influence des idées de l'époque surtout d'Alcuin, sur l'attitude de Charlemagne. Est à relever aussi la belle contribution de Victor H. ELBERN, *Die bildende Kunst der Karolingerzeit zwischen Rhein und Elbe* (pp. 412-435). La place prépondérante de la résidence impériale d'Aix-la-Chapelle se fait remarquer dans tous les domaines de l'art, tout en laissant une place très importante à d'autres centres comme Cologne, Werden, Fulda ou Corvey qui tous ensemble ont préparé cette merveilleuse époque artistique que fut le temps des Othons. Du même peut encore être signalée la contribution *Das sogenannte « Szepter Karls des Groszen » aus der Abtei Werden*, où l'A. parle de ce « sceptre », comme d'une sorte de flabellum liturgique en comparaison d'autres objets du même genre du IXe et Xe s. A noter que l'usage de tels objets est resté vivant en Orient dans plusieurs rites orientaux et notamment dans le rite byzantin.

Le *volume II* contient vingt deux autres articles dont plusieurs de grand intérêt, comme l'article de Franz PETRI, *Der Rhein in der europäischen Geschichte und den europäischen Raumbeziehungen von der Vorzeit bis zum Hochmittelalter* (pp. 567-615). L'A. y montre très bien toute l'importance du Rhin comme axe culturel de l'Europe occidentale. Un exemple de la compénétration de la pratique de la miniature et de la spiritualité monastique nous est expliqué par Otto Karl WERCKMEISTER dans *Die*

Bedeutung der « Chi » — Initialseite im Book of Kells (pp. 687-700). L'article veut être en même temps une réponse à C. Nordenfalk qui, dans « Das frühe Mittelalter », veut l'interpréter comme une continuation et une survivance du paganisme. Important nous semble aussi la contribution de Herbert Jankuhn, *Das Abendland und der Norden* (pp. 821-847), dans laquelle l'A. fait voir que l'introduction définitive du christianisme sous sa forme occidentale autour de l'an mille, était préparée par des liens presque constants entre l'Occident et les pays scandinaves depuis au moins le XIe s. de notre ère. Que la construction centrale ne se limitait nullement en Occident au Dôme d'Aix-la-chapelle, mais que cet édifice a influencé de nombreuses autres constructions en Europe occidentale est le sujet de l'article d'Albert Verbeek, *Zentralbauten in der Nachfolge der Aachenar Pfalzkapelle* (pp. 898-947). L'influence de l'Orient et plus spécialement de Byzance continue de se faire sentir par l'intermédiaire de la chapelle palatine de l'Empereur. Les derniers articles de ce volume traitent de l'art sous les Othons. A relever plus spécialement la contribution magnifique de Victor H. Elbern, *Die bildende Kunst der Ottonenzeit zwischen Maas und Elbe* (pp. 1014-1042), qui passe en revue toutes les manifestations artistiques de l'époque, tandis qu'Anton von Euw, *Zu den Quellen der ottononischen Kölner Buchmalerei* (pp. 1043-1067), se limite aux miniatures dans différents manuscrits othoniens et accentue l'influence d'un modèle byzantin qu'on peut y déceler. Il est évidemment impossible d'entrer dans le détail de tous les articles qui forment l'ensemble de ces volumes de texte extrêmement précieux, mais nous espérons que ce que nous avons dit invitera de nombreux lecteurs intéressés à les parcourir. Cette mine de données, extrêmement importante pour la connaissance tant soit peu exhaustive de l'Europe occidentale au premier millénaire, nous est rendu accessible surtout par trois registres excellents : I. Personnes, II. Lieux et objets, III. Objets selon leur lieu de conservation. Le soin donné aux volumes en fait une édition de grande valeur.

J.-B. v. d. H.

Blas Taracena, Pedro Battle Huguet y Helmut Schlunk. — Arte Romano, Arte visigodo, Arte asturiano (Ars Hispaniae, t. II). Madrid, Plus Ultra, 1947 ; in-4, 442 p. 415 illustr.

José Gudiol Ricart et **Juan Antonio Gaya Nuño. — Arquitectura y escultura románicas** (Même coll. t. V). Ibid., 1948 ; 339 p., 542 illustr.

Leopoldo Torres Balbás. — Arquitectura gótica. (Même coll. t. VII). Ibid. 1952 ; 402 p. 316 illustr.

José Gudiol Ricart. — Pintura gótica (Même coll. t. IX). Ibid, 1955 ; 420 p. 349 illustr. et 7 pl. en couleurs.

Fernando Chueca Goitia. — Arquitectura del siglo XVI. (Même coll t. XI). Ibid. 1953 ; 402 p. 356 illustr.

Diego Angulo Iñiguez. — Pintura del Renacimiento, (Même coll. t. XII) Ibid 1955 ; 364 p., 365 illustr., 5 pl en couleurs.

Jesús Dominguez y Juan Ainaud. — Miniatura. Grabado. Encuardenación. (Même coll. t. XVIII). Ibid. 1962 ; 373 p. 510 illustr., 8 pl en couleurs.

La collection *Ars Hispaniae* témoigne d'un grand effort en même temps que d'un grand amour pour l'Espagne et sa culture, — culture difficile à comprendre, car chaque province est un autre monde. C'est cet art espagnol, influencé par tous les autres et qui pourtant se distingue de tous les autres, que la collection *Ars Hispaniae* nous fait connaître tout au long de ses volumes avec un soin et un dynamisme remarquables, chaque thème étant confié à un spécialiste. Bien entendu, l'œuvre ne prétend pas être définitive ; elle aspire tout au plus à être un schéma et un guide des connaissances actuelles sur l'art de la péninsule, son développement et son influence.

Les volumes dont nous nous occupons montrent l'évolution de l'art en Espagne jusqu'au XVI[e] s. Après les influences romaines, dès le VII[e] s., les wisigoths étant devenus chrétiens et les derniers byzantins expulsés, commence à briller un art particulier où le génie national se joint au faste oriental. Cette nationalisation produira un style wisigothique cara ctéristique, qui rendra possible l'art des Asturies. De même, lorsque les Arabes furent rejetés de Catalogne, des comtes pauvres et d'humbles évêques commencèrent a construire des églises romanes cramponnées au sol, dans lesquelles l'esprit et l'espoir du peuple s'exprimèrent avec force. Influencé par l'art carolingien et par les Arabes, le style roman espagnol met néanmoins en relief les traces byzantines qui, pétries par le dynamique des artistes continueront de réapparaître par moments. Cependant le byzantinisme d'Espagne n'est pas celui dont avait hérité l'Italie, pas plus d'ailleurs que celui de France, élastique et médiocre. Il s'agit ici d'une réponse à des énergies latentes, car l'Espagne a toujours vibré à l'unisson avec l'Orient (l'influence orientale en Espagne n'est pas seulement byzantine mais aussi cappadocienne, copte, syrienne et arabe).

Le gothique vient à une époque où l'Espagne cherche sa propre expression et se libère des invasions antérieures, pour faire ressortir ses accents, qui imprègneront les techniques venant du dehors. L'attrait pour les travaux flamands jouira longtemps de la faveur des espagnols et contribuera à rendre plus vigoureuse l'élégance, italienne assez fade. C'est aussi l'époque où les églises, les cathédrales et les palais civils gagnent en prestige et chargent leurs façades de magnifiques ornementations, fort influencées par l'art hispano-musulman, et aboutissant au style Isabelle, cossu et très riche.

Déjà au XIV[e] siècle, il existait en Espagne des influences de la Renaissance. Par des artistes venus d'Italie ou par des Espagnols qui allèrent s'y former, le nouveau style fut reçu partout dans le pays, tout en gardant un esprit propre ; on tend à susciter la dévotion, on se désintéresse de la mythologie et du nu, on introduit une nouvelle force et un pathos exexpressioniste uiant tout idéalisme. Puis les premiers raphaélistes font leur apparition ; il y a même un « michelangisme » qui dure peu ; partout croît une tenacité qui pousse à imprégner de ce beau style hispanoflamand n'importe quelle tendance, à tout « hispaniser ». Le Gréco sera le sommet de cette manière de sentir et d'agir ; il ne gardera de sa formation vénitienne que le coloris ; tout le reste sera chez lui le fruit de l'alliance de Byzance et de la Castille. Pourtant, le gothique demeurera profondément enraciné dans le domaine de l'architecture et ce n'est qu'avec Toledo et Herrera qu'on abandonnera les structures gothiques ; il y eut en

Espagne une énorme vitalité créatrice, spontanée et très naturelle, qui donna à la Renaissance une vivacité et une fécondité extraordinaires. Chaque architecte aurait pu créer tout un style. Ce fut Herrera qui, en retournant aux sources italiennes, mit fin à une période de création ; puis ce fut ensuite une rafale de dogmatisme qui souffla partout ; Philippe II refroidit tout ce qu'il touche ; il bâtit l'Escurial et se répandit une forme de style à la Vignola, qui malgré sa perfection et sa netteté renaissantes, est certainement la moins espagnole de toutes.

Le volume consacré à l'art du livre est passionnant ; on y fait l'étude de la miniature suivant les écoles castillane, hébraïque, musulmane et mudéjar ; on y retrouve l'influence égyptienne et aussi celle de la Mésopotamie et de la Perse. L'étude se termine par les gravures de Goya, auquel (de même qu'au Gréco) sera consacré un volume annexe de la collection. La reliure y est aussi analysée.

Le plan de ces volumes est toujours le même. D'abord vient l'étude chronologique et par écoles, signalant chaque maître, voire chaque œuvre intéressante ; la documentation photographique (il s'agit d'héliogravures, ce qui permet une extraordinaire clarté du dessin) est très diligemment choisie, les reproductions en couleurs — toujours des fragments —, sont recevables ; à la fin de chaque volume se trouve une abondante bibliographie, très spécialisée — la plupart des titres sont espagnols —, et un index des matières, des lieux géographiques et des noms. — L'œuvre est de très grande qualité, très importante. Elle est surtout sincère et soignée, s'efforçant de connaître et de faire connaître l'art splendide de l'Espagne.

J. G. de G.

Livres reçus

AGOURIDIS, S., *Ἡ ἀρχιερατικὴ Προσευχὴ τοῦ Ἰησοῦ (Ἰωάν. κεφ. 17). Χαρακτὴρ-ὑπόμνημα.* Thessalonique, 1965 ; in-8, 104 p.

CHIONIDIS, G. Ch., *Ὁ ὅσιος Ἀντώνιος ὁ Νέος ἐκ τῆς Μακεδονικῆς Βεροίας, βάσει ἀνεκδότων βυζαντινῶν ἐγγράφων καὶ λανθανόντων στοιχείων.* Veroia, 1965 ; in 8, 88 p., ill.

Ε' Συνέδριον Θεολόγων « Ἔφεσος », Ἀθῆναι-Θεσσαλονίκη 1964. *Ἡ Ἁγία Γραφὴ Λόγος τοῦ Θεοῦ.* Athènes, 1965 ; in-4, 115 p. (polyc.).

GERASIMOS, mon. Mikragiannanitis, *Ἀκολουθία τοῦ ἁγίου Ἱερομάρτυρος Εἰρηναίου ἐπισκόπου ... Λουγδούνου ἐκδίδεται ... ἐπιστασίᾳ ... τοῦ ἀρχιμανδρίτου Εἰρηναίου Λοράνδου.* Athènes, 1965 ; in-8, 16 p.

KAROUSOS, archim. K., « ... *Κἀγὼ ἀναπαύσω ὑμᾶς* ». Athènes, « Hi Chrysopigi », 1965[2] ; in-8, 182 p.

KONSTANTINIDIS, I. Chr., *Σύντομος ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Κορίνθου.* Athènes, 1966 ; in-8, 47 p.

Kyrieris, K., 10 *Φαντασίες γιὰ τὴ Βάκιγκ*. Athènes, 1965 ; in-8, 30 p.

Maniatopoulos, archim. Gr., *Εὑρετήριον τῶν ἀρχαίων ἐντύπων ἐκδόσεων τῆς Μονῆς Σινᾶ* 1540-1900. Le Caire, 1964 ; in-4, 112 p.

Paschos, P. V., *'Ἀπὸ τὴν ἀγωνία στὴν κατάνυξη. Δοκίμια ὀρθοδόξου στοχασμοῦ*. Athènes, Astir, 1965 ; in-8, 220 p.

Trempelas, P. N., *Περὶ τὸ πρωτεῖον τοῦ ἐπισκόπου Ρώμης*. Athènes, Ho Sotir, 1965 ; in-12, 102 p.

Alexandre, M., *Juif catholique. Le sceptre d'Esther.* (Coll. « L'Évangile au XXe siècle » 17.) Paris, Cerf, 1965 ; in-8, 164 p.

Alexiev, Dr. G., *Stefan Zankows Lehre über die Kirche. Eine kritische, genetisch-systematische Untersuchung.* (Auszug). Grottaferrata, 1965 ; in-8, 76 p.

Arnold, F. X., *Le laïc dans la liturgie.* (Coll. « Voies spirituelles » no 3.) Paris, Fleurus, 1964 ; in-12, 96 p.

Avila, Sainte Thérèse d', *Amour et Prière.* Textes choisis et prés. par P. Serouet, (Coll. « Chrétiens de tous les temps » 14). Paris, Cerf, 1965 ; in-8, 224 p.

Baciocchi, J. de, *La vie sacramentaire de l'Église.* (Coll. « Foi vivante ».) Paris, Cerf, 1958 ; in-8, 240 p.

Beaurecueil, S. de, *Nous avons partagé le pain et le sel.* (Coll. « Parole et Mission » 9.) Paris, Cerf, 1965 ; in-8, 112 p. et 4 photos hors-texte.

Beckmann, Steck, Viering, *Vom Einheit und Wesen der Kirche. Fragen am Vorabend des ökumenischen Konzils.* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1960 ; in-8, 64 p.

Bertalot, Dr. R., *Necessità del dialogo ecumenico.* Brescia, Morcelliana, *1964 ; in-8, 96 p.*

Braybrooke, N., *Teilhard de Chardin : Pilgrim of the Future.* Londres, Darton, 1965 ; in-8, 128 p.

Bro, B., *Apprendre à prier.* (Coll. « Foi vivante » 11.) Paris, Cerf, 1965 ; in-8, 192 p.

Burgard, Ch., *La Bible dans la liturgie.* (Coll. « Bible et Vie chrétienne ».) Tournai, Casterman, Éd. Maredsous, 1958 ; in-8 ; 196 p.

Candole, H. de, *Headings for the Lessons. For the Sundays and principal Holy Days in The Table of Lessons.* Revised by order of the Convocations of Canterbury and York and authorized by Resolutions of both Convocations at the Sessions of October ,1955, Year 2. Londres, Mowbray, 1957 ; in-8, X - 46 p.

Chifflot, Th. G., *Comprendre la Bible.* (Coll. « Foi vivante » 12.) Paris, Cerf, 1965 ; in-8, 162 p.

Coathalem, H., *Commentaire du livre des Exercices.* (Coll. « Christus » no 18, Suppléments.) Paris, Desclée, 1965 ; in-8, 368 p.

Couturier, M. A., *Dieu et l'art dans une vie. De 1897 à 1945.* (Coll. « L'Évangile au XXe siècle » 14.) Paris, Cerf, 1965 ; in-8, 384 p.

Daniélou, J., *Au Commencement. Genèse 1-11.* Paris, Seuil, 1963 ; in-8, 128 p.

Davis, Ch., *Introduction au mystère chrétien.* (Coll. « Lumière de la foi » 17.) Paris, Cerf, 1965 ; in-8, 416 p.

Deiss, L., *Aux sources de la liturgie.* (Coll. « Vivante Tradition » 3.) Paris, Fleurus, 1963 ; in-8, 240 p.

DVORNIK, F., *Czech Contributions to the Growth of the United States.* Chicago, 1961 ; in-8, 110 p. + 5 photos hors-texte.

FOURNIER, E., *L'Homélie selon la Constitution de la Sainte Liturgie.* Intr. et Concl. par S. Exc. Mgr. A. MARTIN. (Coll. « Essais pastoraux » VII). Bruxelles, Lumen Vitae, 1964 ; in-8, 164 p.

GALOT, J., *L'Église et la femme.* Gembloux, Duculot, 1965 ; in-8, 208 p.

GAUTHIER, P., *« Consolez mon peuple ». Le Concile et « l'Église des pauvres »* avec des textes de MOUROUX et CONGAR. (Coll. « L'Église aux cent visages » 13.) Paris, Cerf, 1965 ; in-8, 336 p.

GÉLINEAU, CNEUDE, *Recueil de Refrains psalmiques pour les 150 psaumes et les 18 cantiques bibliques.* (Coll. « Psautier de la Bible de Jérusalem ».) Paris, Cerf, 1963 ; in-12, 144 p.

GEORGE, A., *A l'écoute de la Parole de Dieu.* (Coll. « Foi Vivante » 9.) Paris, Cerf, 1965 ; in-8, 128 p.

— *Prier les Psaumes.* (Coll. « Foi Vivante » 15.) Paris, Cerf, 1965 ; in-8, 224 p.

GLEASON, R. W., *Qu'est-ce que la Grâce ?* Traduit de l'américain par J. P. Bertho. Tournai, Casterman, 1965 ; in-8, 272 p.

GONZALEZ GARNICA, M., *Naturaleza del apostolado seglar y de su dependencia de la jerarquía. El apostolado del Seglar a la luz del bien común Eclesial.* Salamanque, Burgos, 1965 ; in-8, XVI – 172 p.

GRÉGOIRE LE GRAND, St., *Commentaire moral du livre de Job (Moralia).* Textes choisis et traduits par R. WASSELYNCK. (Coll. « Les Écrits des Saints »). Namur, Soleil Levant, 1964 ; in-12, 216 p.

GUICHOU, P., *Les Psaumes commentés par la Bible.* vol. 2 : Ps. 51-100, vol. 3 : Ps. 101-150. (Coll. « L'Esprit Liturgique » 15 et 16). Paris, Cerf, 1959 ; in-8, 304 p. et 240 p.

HEENAN, Card. J. C., *Unity and Peace. Some aspects of the Vatican Council.* Londres, SCM, 1965 ; in-8, 20 p.

HERMAND, P., *The Priest : Celibate or Married.* Londres, Darton, 1965; in-8, 144 p.

HEUSCHEN, L., *La Bible chaque semaine.* 3e éd. (Paroisse et Liturgie 54.) Bruges, Biblica, 1965 ; in-8, 474 p.

JASPER, R. C. D., *The position of the Celebrant at the Eucharist.* Alcuin Club Pamphlet XVI. Londres, Mowbray, 1959 ; in-8, 28 p.

JOUNEL, P., *Les premières étapes de la réforme liturgique.* I. *L'instruction du 26 sept. 1964.* Traduction officielle et commentaire. Tournai, Desclée, 1965 ; in-12, 174 p.

KAISER, R., *Inside the Council.* The Story of Vatican II. Londres, Burns & Oates, 1965 ; in-8, 250 p. 25.

KLAUSER, Th., *The Western Liturgy To-day.* (Contemporary Studies in Theology 8). Londres, Mowbray, 1963 ; in-8, 42 p.

KUHNER, H., *Index Romanus. Analyse ou Interdiction ?* Traduit par J. de la Forest Divonne. Alençon, Corbière & Jugain, 1964 ; in-8, 80 p.

LANOTTE, A., *Itinéraire pour l'adaptation des églises à la liturgie actuelle.* Gembloux, Duculot, 1965 ; in-8, 94 p. + 5 photos hors-texte.

LECLERCQ, J., *Nous autres civilisations...* (« Le Signe »). Paris, Fayard, 1963 ; in-8, 400 p.

LE GUILLOU, LAFONT, *L'Église en marche.* («Cahiers de la Pierre-Qui-Vire »). Paris, Desclée, 1964 ; in-8, 224 p.

Lelong, M., *Pour un dialogue avec les athées.* (« L'Église aux cent Visages 17 »). Paris, Cerf, 1965 ; in-8, 144 p.

Lohse, E., *Die Ordination im Spätjudentum und im Neuen Testament.* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1951 ; in-8, 108 p.

Lubac, H. de, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme.* (Coll. « Foi Vivante » 13.) Paris, Cerf, 1965 ; in-8, 336 p.

Lutotovici, L., *O altă lume. Poezii.* Madrid, Benzal, 1965 ; in-8, 87 p.

Maillo, Lelièvre, *Les Psaumes.* Première partie : *Ps. 1-50.* Commentaire. Genève, Labor et Fides, 1961 ; in-8, 316 p.

Montini, Card. J. B., *L'Église et les Conciles. L'Encyclique Ecclesiam suam de Paul VI.* Traduit de l'italien par Ch. Baladier. (Coll. « Église et Spiritualité »). Paris, Saint-Paul, 1965 ; in-8, 280 p.

Nesmy, Dom Cl. J., *L'Évangile des Saints.* (Coll. « La Croix de Saint-Pierre » 3). Paris, Desclée, 1965 ; in-12, 464 p.

Newbigin, L., *The Household of God. Lectures on the Nature of the Church.* Londres, SCM, 1964 ; in-8, XIV-156 p.

Nicolas, M. J., *L'Eucharistie.* (Coll. « Je sais, Je crois » 52.) Paris, Fayard, 1959 ; in-8, 128 p.

Pasteau, Chan. A. *Les Sacrements, sources de vie spirituelle.* Paris, Pasteau, 1964 ; in-8, 216 p.

Papanace, C., *Evocări.* Coll. « Dacoromania ». Madrid, Benzal, 1965 ; in-8, 196 p.

Paul, Saint, *Les Actes des Apôtres, les épîtres de saint Paul, les épîtres catholiques, l'Apocalypse de saint Jean.* Traduction de la Bible de Jérusalem avec nouvelles tables systématiques. Paris, Cerf, 1965 ; in-8, 352 p.

Paul VI, *L'Eucharistie, mystère de foi « Mysterium fidei ».* Encyclique du 3 sept. 1965. Paris, Centurion, 1965 ; in-8, 64 p.

Petitpierre, Dom R., *Poems of Jesus.* Vol. I : *God's Mighty Work.* Vol. II : *The Yoke of Christ.* Londres, Faith Press, 1965 ; in-8, 124 + 120 p.

Philipon, M. M., *L'Église de Dieu parmi les hommes. Le sens spirituel de Vatican II.* Bruges, Desclée, 1964 ; in-8, 170 p.

Ratzinger, J., *Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode.* Cologne, Bachem, 1964 ; in-8, 84 p.

Rigaux, B., *Témoignage de l'évangile de Marc.* (« Pour une histoire de Jésus » 1). Bruges, Desclée, 1965 ; in-8, 196 p.

Roberts, H., *Anglican-Methodist Conversations. Summary and Exposition of the Official Report.* Kingswood, Epworth Press, 1963 ; in-8, 12+48 p.

Roberrtson, A., *Music of the Catholic Church.* (« Faith and Fact Books » 117). Londres, Burns et Oates, 1961 ; in-8, 162 p.

Roguet, A. M., *La boîte à questions. Petit dictionnaire des objections et des difficultés religieuses.* T. II, Paris, Cerf, 1965 ; in-8, 272 p.

Routley, E., *Creeds & Confessions. The Reformation and its Modern Ecumenical Implications.* (« Studies in Theology » 61.) Londres, Duckworth, 1962 ; in-8, 160 p.

Schuermans, Sr. M. Ph., *Parole de Dieu et Rite sacramentel. Étude critique des antiennes de communion néotestamentaires.* (Coll. « Tradition et Renouveau » 1). Bruxelles, Lumen Vitae, 1963 ; in-8, 180 p.

Schmaus, M., *Das Paradies.* (« Münchener Universitätsreden » Heft 38.) München, Max Hueber Verlag, 1965 ; in-8, 32 p.

SHANDS, A. R., *The Liturgical Movement and the Local Church.* Londres, SCM Press, 1959 ; in-8, 126 p.

— *The Liturgical Movement and the Local Church.* Revised and Enlarged Edition. Londres, SCM Press, 1965 ; in-8, 160 p.

SUENENS, Mgr. L. J., *Amour et Maîtrise de soi. Un problème crucial.* Bruges, Desclée, 1960 ; in-8, 232 p.

SUHARD, Card., *L'Évêque et ses prêtres.* Intr., choix et prés. par O. DE LA BROSSE. (Coll. « L'Église aux cent Visages » 18.) Paris, Cerf, 1965 ; in-8, 272 p.

TOUILLEUX, P., *Réflexion sur le Mystère de l'Église.* (« Pastorale et Catéchèse ».) Tournai, Desclée, 1962 ; in-8, 226 p.

TSAKONAS, D., *Geist und Gesellschaft in Griechenland.* Bonn, Bouvier, 1965 ; in-8, 192 p.

TURBESSI, G., *Ascetismo e monachesimo in S. Benedetto.* (« Universale Studium » 101.) Rome, Studium, 1965 ; in-12, 220 p.

VANDENBROUCKE, F., *Initiation liturgique.* (Coll. « Beauchesne » 5.) Paris, Beauchesne, 1964 ; in-12, 160 p.

WEBER, H. R., *L'Église militante. Ses fidèles et ses ministres.* Trad. par E. De Peyer.(Coll. Œcuménique, 3.) Genève, Labor et Fides, 1964 ; in-8, 156 p.

WINNINGER, P., *Langues vivantes et liturgie.* (Coll. « Rencontres » 59.) Paris, Cerf. 1961 ; in-8, 156 p.

ZENKOVSKY, Prof. Prot. V., *Apologetica.* Paris, YMCA Press, 1957 ; in-8, 264 p.

The A. C. R. Y. Annual 1965. Amerikanskoj Karpato-Russkoj Molodezi Kalendar' na hod 1965. Vol. XVII. Johnstown, Pa., in-8, 160 p.

Anregungen und Hoffnungen für das zweite Vatikanische Konzil. Eine Gemeinschaftsarbeit der Herausgeber und der Redaktion von « Wort und Wahrheit ». Fribourg, Herder, 1960 ; in-8, 60 p.

Assemblées du Seigneur 67 & 70 (13e & 16e Dim. après la Pent.). Bruges, Biblica, 1965 ; in-8, 120 + 96 p.

Chants de l'Office divin, 3e éd. Genève, Delachaux & Niestlé, 1961 ; in-12, 96 p.

Livres reçus

du 6 mai au 19 juillet 1966

AALST, Dr. P. van der, *Christus Basileus bij Johannes Chrysostomus.* Nijmegen, Dekker et Van de Vegt, 1966 ; in-8, VIII-90 p.

ALEXIOU, E., *'Ανθολογία ἑλληνικῆς ἀντιστασιακῆς λογοτεχνίας* 1941-1944. T. I, *Πεζά* (Berliner Byzantinische Arbeiten 32). Berlin, Akademie-Verlag, 1965 ; in-8, XIV-418 p.

ANSELME DE HAVELBERG, *Dialogues.* Livre I. *Renouveau dans l'Église.* Texte latin, notes et trad. par G. Salet. (Sources Chrétiennes n° 118). Paris, Cerf, 1966 ; in-8, 168 p.

Banea, Ion etc., *Corneliu Codreanu prezent.* (Colecţia Dacoromania). Madrid, 1966 ; in-8, 501 p.

Baron, S. W., *Histoire d'Israël . Vie sociale et religieuse.* (Coll. Sources d'Israël, Sinaï). Éd. franç. par V. Nikiprowetzky. 5 vol. Paris, Presses Universitaires, 1956-64 ; in-8, XX-590-1320, 420, 427, 374 p.

Barsotti, D., *La Chiesa e Israele.* (Il chicco di senape 1). Turin, Gribaudi, 1966 ; in-12, 84 p.

Barth, K., *Dogmatique.* 4e vol. *La doctrine de la réconciliation.* T. I, 17e fasc. Genève, Labor & Fides, 1966 ; in-4, XII + 396 p.

Berkhof, H., *Die Katholizität der Kirche.* Zürich, EVZ, 1964 ; in-8, 112 p.

Bourne, V., *La Queste de Vérité d'Irénée Winnaert. Modernisme, Œcuménisme, Orthodoxie.* Genève, Labor & Fides, 1966 ; in-4, 340 p.

Buonaiuti, E., *Die exkommunizierte Kirche.* Zürich, Rhein, 1966 ; in-8, 284 p.

Cabié, R., *La Pentecôte. L'évolution de la Cinquantaine pascale au cours des cinq premiers siècles.* (Bibliothèque de Liturgie). Tournai, DDB, 1965 ; in-8, 271 p.

Colson, J., *Ministre de Jésus-Christ ou Le Sacerdoce de l'Évangile.* Étude sur la condition sacerdotale des ministres chrétiens dans l'Église primitive. (Théol. Hist. 4). Paris, Beauchesne, 1966 ; in-8, 391 p.

Congar, Y., *Vaste monde, ma Paroisse. Vérité et dimensions du Salut.* 4e éd. (Foi vivante 27). Paris, Témoignage chrétien, 1966 ; in-12, 224 p.

Cranny, T., *John 17 : As We Are One.* New-York, Graymoor Garrison, 1965 ; in-8, 176 p.

Crehan, J., *The Theology of St. John.* Lectures on the Johannine Writings given to the Newman Association. Londres, Darton, 1965 ; in-8, 160 p.

Daniélou, J., *Études d'exégèse judéo-chrétienne (Les Testimonia).* (Théol. Hist. 5). Paris, Beauchesne, 1966 ; in-8, 188 p.

Daniélou, J., Bosc, J., *L'Église face au monde.* Paris, La Palatine, 1966 ; in-12, 210 p.

Debuyst, D. F., *Architecture moderne et célébration chrétienne.* (Paroisse et Liturgie no 74). Bruges, Biblica, 1966 ; in-8, 63 p. + 32 photos.

De Ru, G., *De rechtvaardiging bij Augustinus. Vergeleken met de leer der iustificatio bij Luther en Calvijn.* Wageningen, Veenman, 1966 ; in-8, 152 p.

Galot, J., *Renouveau de la vie consacrée. Le décret du Concile.* Présentation et commentaire. Gembloux, Duculot, 1966 ; in-8, 180 p.

George, A., *L'Évangile de Paul.* (Foi vivante 24). Paris, Équipes enseignantes, 1966 ; in-12, 126 p.

Greenhill, E. S., *Die Stellung der Handschrift British Museum Arundel 44 in der Uberlieferung des Speculum Virginum.* (Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Universität München, 10). Munich, Hueber, 1966 ; in-8, 28 p. + 8 pl.

Grégoire de Nysse, *Traité de la Virginité.* Intr., texte et trad. de M. Aubineau. (Sources chrétiennes 119). Paris, Cerf, 1966 ; in-8, 676 p.

Haag, H., *Die Handschriftenfunde in der Wüste Juda.* (Stuttgarter Bibelstudien 6). Stuttgart, Kath. Bibelwerk, 1965 ; in-8, 74 p. + 8 pl.

— *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre.* (Stuttgarter Bibelstudien 10). Stuttgart, Kath. Bibelwerk, 1966 ; in-8, 76 p.

HABERLAND, E., *Untersuchungen zum äthiopischen Königtum.* (Studeni zur Kulturkunde 18). Wiesbaden, Steiner, 1965 ; in-8, VI-353 p., 8 cartes et 3 pl.

HACKER, P., *Das Ich im Glauben bei Martin Luther.* Graz, Styria, 1966 ; in-8, 356 p.

HAENCHEN, E., *Gott und Mensch.* Gesammelte Aufsätze. Tübingen, Mohr, 1965 ; in-8, 488 p.

HARTMAN, L., *Prophecy interpreted. The Formation of some Jewish Apocalyptic Texts and of the eschatological Discourse Mark 13 Par.* (Coniectanea Biblica. New Testament Series 1). Uppsala, Almqvist et Wiksells, 1966 ; in-8, 300 p.

HÉGELÉ, L., *Des Juges aux Rois.* (Cahiers de la Pierre-Qui-Vire 25). Paris, DDD, 1966 ; in-8, 339 p. + 4 pl.

HOECK, J. M., LOENERTZ, R. J., *Nikolaos-Nektarios von Otranto, Abt von Casole. Beiträge zur Geschichte der ost-westlichen Beziehungen unter Innozenz III. und Friedrich II.* (Studia patristica et byzantina 11). Ettal, Buch-Kunstverlag, 1965 ; in-8, 256 p. + 3 pll.

HORNSCHUH, M., *Studien zur Epistula Apostolorum.* (Patrist. Texte u. Studien 5). Berlin, De Gruyter, 1965 ; in-8, VIII + 136 p.

HUSSEY, J. M., *The Cambridge Medieval History.* Vol. IV. *The Byzantine Empire.* Part I. *Byzantium and its Neighbours.* Cambridge, University, 1966 ; in-8, XL-1168 p. + 14 cartes et 1 pl.

JASPERS, K., *La situation spirituelle de notre époque.* 4[e] éd. (Foi vivante 25). Paris, DDB, 1951 ; in-12, 254 p.

JEAN DAMASCÈNE, St., *La Foi orthodoxe suivie de Défense des Icônes.* Trad. et Notes de Ponsoye, E. Paris, Cahiers St-Irénée, 1966 ; in-8, X-242 p.

JEFFNER, A., *Butler and Hume on Religion. A Comparative Analysis.* (Acta Univers. Upsal. 7). Stockholm, Tryckmans, 1966 ; in-8, 266 p.

KONSTANTINOU, E. G., *Die Tugendlehre Gregors von Nyssa im Verhältnis zu der Antik-Philosophischen und Jüdisch-Christlichen Tradition.* (Das östliche Christentum, N. F. 17). Würzburg, Augustinus-Verlag, 1966 ; in-8, 188 p.

KRINETZKI, L., *Das Hohe Lied. Kommentar zu Gestalt und Kerygma eines alttestamentlichen Liebesliedes.* Düsseldorf, Patmos, 1964 ; in-8, 324 p.

KRONFUSS, W., *Ungarn Tausend Jahre abendländisches Schicksal.* Freilassing, Pannonia, 1966 ; in-4, 128 p.

LENCYK, W., *The Eastern Catholic Church and Czar Nicholas I.* (Centro di Studi Universitari Ucraini a Roma, T. II). Rome, Esse, 1966 ; in-8, III-148 p.

LUDERS, A., *Die Kreuzzüge im Urteil syrischer und armenischer Quellen.* (Berliner Byzantinistische Arbeiten 29). Berlin, Akademie-Verlag. 1964 ; in-8, 124 p. + 1 carte + 11 dpll.

LÜNDBERG, M., *Jesuitische Anthropologie und Erziehungslehre in der Frühzeit des Ordens (ca. 1540-ca. 1650).* (Acta Univers. Upsal. 6). Uppsala, Almqvist et Wiksells, 1966 ; in-8, 366 p.

MARICHAL, R., *Premiers Chrétiens de Russie*. Intr., choix et trad. (Chrétiens de sous les temps 16). Paris, Cerf, 1966 ; in-12, 182 p.

MARIOTTI, M., *Apostolicita e Missione nella chiesa particolare*. Rome, Studium, 1965 ; in-8, 96 p.

MAY, G., *Die Stellung des deutschen Protestantismus zu Ehescheidung, Wiederverheiratung und kirchlicher Trauung Geschiedener*. Paderborn, Schöningh, 1965 ; in-8, XI-116 p.

MEHL, R., *La théologie protestante*. (Que sais-je ? nº 1230). Paris, Presses Universitaires, 1966 ; in-12, 128 p.

MERTENS, H. A., *Handbuch der Bibelkunde. Lit., hist., archäol., relig., kulturh., geogr. Aspekte der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testamentes, geboten für Unterricht und Predigt*. Düsseldorf, Patmos, 1966; in-8, XXIV-910 p.

MINISCI, T., *Santa Maria di Grottaferrata*. 2e éd. Rome, Grottaferrata, 1966 ; in-12, 120 p.

MOUROUX, J., *La liberté chrétienne*. (Foi vivante 26). Paris, Montaigne, 1945 ; in-12, 124 p.

NODET, B., *Le Curé d'Ars. Sa pensée-son cœur*. (Foi vivante 23). Paris, Mappus, 1966 ; in-12, 301 p.

PAPLAUSKAS-RAMUNAS, A., *Dialogue entre Rome et Moscou. Vladimir Soloviev, porte-parole du mouvement œcuménique en Russie*. Ottawa, Université, 1966 ; in-8, 251 p.

PÉROUAS, L., *Grignion de Montfort. Les pauvres et les missions*. Parole(et Mission 11). Paris, Cerf, 1966 ; in-8, 184 p.

RAHNER, K., *Schriften zur Theologie*. Bd. VI. *Neuere Schriften*. Einsiedeln, Benziger, 1965 ; in-8, 558 p.

RAHNER, CULLMANN, FRIES, *Sind die Erwartungen erfüllt ? Uberlegungen nach dem Konzil*. (Theol. Fragen heute 7). München, Hueber, 1966 ; in-12, 132 p.

REY, B., *Créés dans le Christ Jésus. La création nouvelle selon saint Paul*. (Lectio divina 42). Paris, Cerf, 1966 ; in-8, 264 p.

ROZEMOND, K., *Archimandrite Hierotheos Abbatios 1599-1664*. (Leidse Hist. Reeks XI). Leiden, Universitaire Pers, 1966 ; in-8, 101 p.

SCHMEMANN, A., *The Word as Sacrament*. Londres, Darton, 1965 ; in-12, 142 p.

SEGELBERG, E., Andens Insegel. *Predikningar och föredrag vid Kyrklig Förnyelses Kyrkogadar kring konfirmationen ... i Uppsala 1965* ; in-8, 420 p.

SKROBUCHA, H., *Le Message des Icônes*. Fribourg, St-Paul, 1966 ; in-12, 137 p., 47 reprod. en couleur.

SLIJEPČEVIČ, Dj., *Pitanje Makedonske pravoslavne cerkve u Jugoslaviji*. (Biblioteka Svečanik 27). Munich 1959 ; in-8, 80 p.

— *Istorija srpske pravoslavne crkve*. I. knjiga : *Od pokrštvanja Srba do kraja XVIII veka*. Ibid., 1962 ; in-8, 528 p.

SMOLEN, L., *Sacrum Poloniae Millenium*. Rome, Hosianum, 1966 ; in-8, 333 p.

STÄHLIN, LERCHE, FINCKE, KLEIN, RAHNER, *Églises chrétiennes et épiscopat. Vues fondamentales sur la théologie de l'épiscopat*. Tours, Mame, 1966 ; in-8, 264 p.

STAWROWSKY, A., *Essai de Théologie Orénique. L'irthodoxie et le catholicisme*. Madrid, 1966 ; in-8, 270 p.

STEINEN, W. VON DEN, *Homo Caelestis. Das Wort der Kunst im Mittelalter*. I. Textband. II. Bildband. Munich, Francke, 1965 ; in-4, 340 et 300 p.

STRUVE, N., *Les Chrétiens en U. R. S. S.* Paris, Seuil, 1963 ; in-8, 430 p.

SUAVET, Th., *Construire l'Église aujourd'hui*. (Foi vivante 28). Paris, Éd. ouvrières, 1966 ; in-12, 220 p.

TSCHENKÉLI, K., *Georgisch-Deutsches Wörterbuch*. Fasc. 10. *m(moqvr) — n(nartmevi)*. Zurich, Amirani, 1966 ; in-8, pp. 827 à 922.

TYL, Z., *Bibliografie České lingvistiky 1956-1960*. Jazykověda obecná indoevropská, slovanská a ceská. Prague, Nakladatelství ČSAV, 1963 ; in-8, 710 p.

VIAUD, G., *Prière de la fraction de notre Père Abraham*. Texte copte-arabe. (Extrait de Collectanea, nº 9, 1964, p. 363-376). Studia Orientalia Christiana Aegyptiaca. Le Caire, Centre franciscain, 1964 ; in-8.

VOILLAUME, R., *Prier pour vivre*. (Foi vivante 29). Paris, Cerf, 1966 ; in-12, 128 p.

WESTPHAL, G., *Vie et Foi du Protestant*. (L'Église en son Temps). Paris, Centurion, 1966 ; in-8, 175 p.

WIET, G., *Introduction à la littérature arabe*. Paris, Maisonneuve et Larose, 1966 ; in-8, 340 p.

WIFSTRAND, A., *L'Église ancienne et la culture grecque*. Paris, Cerf, 1962 ; in-8, 168 p.

WINOWSKA, M., *La Béatitude des Pauvres*. Paris, St-Paul, 1966 ; in-8, 295 p. + 14 pl.

ZEEDEN , E. W., *Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe*. Munich-Oldenbourg, 1965 ; in-8, 216 p.

Académie de la République Socialiste de Roumanie. Organisation, Recherche. Bucarest, 1965 ; in-8, 386 p.

Arbok for den Norske Kirke. Femtende Argang 1966. Redigert av sokneprest kare eide. Etter oppdrag av biskopene. Oslo, Forlaget Land og Kirke, 1966 ; in-8, 225 p.

Assemblées du Seigneur, 54 : *Fête-Dieu*. — Id. 59 : *Cinquième Dim. après la Pent.* Bruges, Biblica, 1966 ; in-12, 120 + 110 p.

Bibliografia Missionaria. Anno XXIX : 1965. Rome, Pont. Univ. Urban. de Propag. Fide, 1966 ; in-8, 216 p.

Culte en esprit et en vérité. Paris, DDB, 1966 ; in-8, 160 p.

De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution « Ueber die Kirche » des Zweiten Vatikanischen Konzils herausgegeben von G. Baraúna. Bd. II.Fribourg, Herder, 1966 ; in-8, 604 p.

L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église, publié sous la direction de G. Barauna. Tome II. (Unam Sanctam 51 b). Paris, Cerf, 1966 ; in-8, 702 p.

Église et Societé. I. *L'éthique sociale chrétienne dans un monde en transformation*. II. *La responsabilité des gouvernements à une époque révolutionnaire*. III. *Le développement économique dans une perspective mondiale*.

IV. *L'individu et le groupe*. Genève, Labor et Fides, 1966 ; in-8, 230. 270, 274 et 226 p.

Instituts de vie parfaite. Présentation et tables par les moines de Solesmes. (Enseignements Pontificaux n° 212). Tournai, DDB, 1962 ; in-12, X-795-7-124 p.

L'Esprit nous a rassemblés. Témoignage d'Évêques au Concile. (L'Évangile au XXe siècle 18). Paris, Cerf, 1966 ; in-8, 243 p.

Liturgie et monastères. Études I. (Paroisse et Liturgie 72). Bruges, Biblica, 1966 ; 156 p.

Living Room. Dialogues. Ed. W. B. Greenspun. & W. A. Norgen. New Jersey, Glen Rock, 1965 ; in-8, 256 p.

Mémorial du Cinquantenaire 1914-1964. (École des Langues Orientales anciennes de l'Inst. cath. de Paris, n° 10). Paris, Bloud et Gay, 1964 ; in-4, 247 p.

Slovak Studies IV. Historia 2. Cleveland-Rome, Slovak Inst. 1964 ; in-8, 221 p. + 4 pll.

Weisung der Väter. Apophthegmata Patrum, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt. Eingeleitet und übersetzt von B. Miller. (Sophia 6). Freiburg, Lambertusverlag, 1965 ; in-8, 517 p.

Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag im Auftrage der Alten Marburger und in Zusammenarbeit mit Hartwig Thyen, hrsg. von E. Dinkler. Tübingen, Mohr, 1964 ; in-4, XI-750 p.

N.B. — Vient de paraître au *Centro di studi bizantini* de Cureglia (Suisse), la réédition anastatique de l'OBICHOD NOTNAGO *Penija*, imprimé en 1909 par la typographie synodale de St-Pétersbourg.

Imprimatur,
F. TOUSSAINT, *vic. gén.*
Namurci, 20 sept. 1966.

Cum permissu superiorum.

IRÉNIKON

Tome XXXIX 4e trimestre 1966.

Éditorial

Plusieurs des conférences qui furent faites en la session œcuménique de Chevetogne de septembre 1965 (« Réactions non catholiques au De Ecclesia *du Concile », cfr* Irén. *1965, p. 387 sv.) ont été publiées déjà dans notre revue (*Ibid. *p. 292 sv. et 309 sv. ; 1966, p. 5 sv.) Celle qui vient ci-après, relatant le point de vue d'un prélat orthodoxe, mérite une attention particulière en raison de la position assez rigoureuse qui y apparaît à l'égard de la Constitution* Lumen Gentium.

L'Église orthodoxe en général est connue par la fermeté de ses positions, due en partie à ce qu'elle est l'héritière directe — historique et géographique — des sept premiers conciles. Elle a toujours manifesté envers ceux-ci un attachement pointilleux, surtout par rapport aux développements doctrinaux des milieux théologiques éloignés d'elle. Les promoteurs du mouvement œcuménique ont ressenti particulièrement ce phénomène pour leur compte depuis le début de leurs réunions en 1920, et celui-ci n'a pas manqué d'influer avantageusement sur la croissance de leur mouvement.

Par rapport aux précisions dogmatiques qui se sont faites dans l'Église catholique au cours des temps, spécialement depuis le XIXe siècle (Immaculée Conception et ecclésiologie de Vatican I), l'Église orthodoxe a toujours froncé le sourcil, s'inquiétant surtout de ce que des définitions aient été faites par une Église sans l'accord de sa communion. Le prestige de la vieille Rome, qui s'est tant développé depuis le Ve siècle en Occident et particulièrement au moyen âge, a risqué d'altérer, selon elle, la position ancienne des Églises en communion les unes avec les autres, au profit d'un centralisme dont elle n'a guère partagé dans l'histoire les conclusions dogmatiques.

L'ouverture manifestée à Vatican II apporte certes ici un changement de perspective, que plusieurs théologiens orthodoxes, notamment les œcuménistes, se sont plu à relever comme des indices de temps nouveaux, et d'une possibilité d'union à échéance peut-être encore lointaine, mais réelle.

L'auteur de l'article qui suit appartient à une catégorie plus réservée. C'est peut-être ce qui fait l'originalité de son témoignage. Sans trop s'engager, il reconnaît prudemment le mouvement des idées, et se réjouit de voir réapparaître la notion de « mystère » et toutes ses conséquences dans notre ecclésiologie. Mais des doutes surgissent en lui, en ce que, à Vatican II, les perspectives soient restées alourdies par des précautions prises pour trop ménager le passé. Or, ses positions représentent celles de la majorité des Orthodoxes ; il n'y a pas d'illusion à se faire là-dessus. Plusieurs points ne font que répéter les arguments de leur apologétique traditionnelle, sur lesquels la critique n'a pas encore exercé toute sa mise au point. Tel quel cependant cet article est des plus instructifs pour le théologien catholique, qu'il invitera à la réflexion.

Il s'en faut, on le comprendra, que toutes les affirmations et appréhensions de l'auteur soient conformes à notre théologie ; nous n'oserions pas dire non plus que toutes les déclarations du Concile y aient toujours été bien replacées dans leur contexte, et comprises dans le sens que les Pères ont voulu leur donner. Nous n'entreprenons pas ici d'en faire une critique. Disons toutefois que l'Église catholique ne se considère pas, par exemple, comme liée par des termes que des circonstances presque fortuites ont ajoutés au symbole de Nicée-Constantinople, au point que ses fidèles en soient devenus ceux d'un autre symbole, comme il est suggéré p. 481. La preuve en est qu'elle n'a pas imposé d'ajouter le Filioque *aux Grecs de l'Union de Florence et que, depuis qu'elle s'est appliquée à cette question à la lumière des recherches théologiques récentes, elle n'a pas exigé cette addition des groupes orientaux qui se sont unis à elle. Qui plus est, à Vatican II, chaque fois qu'une liturgie a été chantée en grec, le symbole de Nicée-Constantinople proclamé en cette langue l'a toujours été sans l'addition controversée. Il nous paraît aussi que le pas immense concernant l'infaillibilité de l'Église qui a été fait, par*

rapport à l'enseignement catholique antérieur, par la phrase qui rappelle le passage de Saint Augustin sur le sens surnaturel de « la foi conservée chez les fidèles » (p. 482), ne peut être bien compris dans le contexte conciliaire que si on le compare à la manière dont les laïcs étaient pratiquement considérés depuis des siècles, et non en le juxtaposant à un magistère qui tendrait essentiellement à l'étouffer.

Il est vrai d'autre part que si Vatican II est dit œcuménique, il reste un concile de l'Église d'Occident, à laquelle se sont joints des prélats orientaux qui, unis depuis longtemps à Rome, ne reflètent plus la tradition de l'Orient au même degré qu'eussent pu le faire des prélats orthodoxes. Mais outre que la présence des observateurs orthodoxes a apporté un certain nombre de correctifs appréciables à une pensée trop occidentale, un effort considérable a été fait de la part de théologiens du Concile pour s'ouvrir à la pensée de l'Orient, qui a été étudiée beaucoup dans notre Église au cours des dernières décennies. Si sur certains points relevés par l'auteur de l'article — spiritualité, monachisme etc. — cette touche a été assez peu apparente, elle n'est pourtant pas absente totalement.

Quant à cette sorte de condescendance qui l'a heurté — il n'est du reste pas le seul à l'avoir relevée — et que l'on trouve dans beaucoup de textes de Vatican II concernant les Églises non catholiques et même orientales, lesquelles n'auraient qu'« une réalisation ecclésiologique imparfaite », nous touchons du doigt ici la lenteur d'un changement de psychologie par rapport à ce qui se disait jadis dans un domaine où l'on ne peut avancer vite. Les œcuménistes catholiques qui ont travaillé aux textes conciliaires savent les efforts qu'il a fallu déployer pour arriver à ce changement dans les idées, qui ne peut être que progressif, et que les tâtonnements d'un vocabulaire nouveau n'ont pas réussi encore à exprimer en formules meilleures.

D'autre part, l'affirmation de la p. 483 : « Nous avons nous Orthodoxes l'intégralité de la foi », répond à une conviction extrêmement profonde, au moins aussi profonde que la nôtre quand nous disons la même chose. C'est peut-être là, plus que tout autre chose finalement, ce qui empêche le problème d'avancer entre

les Orthodoxes et nous, de nous croire les uns et les autres les seuls dépositaires de la foi authentique et complète. A moins que nous n'arrivions un jour à découvrir que nos deux points de vue sont au fond complémentaires, on serait tenté de désespérer.

Notre but ici n'est pas de remuer des arguments qui n'ont fait jusqu'ici que manifester l'irréductibilité des points de vue. L'ère du dialogue dans laquelle nous nous trouvons en ce moment est de « laisser parler » les uns et les autres de façon à ce que tous aient le temps de réfléchir et d'approfondir les questions en litige à la lumière du Concile. L'Église orthodoxe n'a peut-être pas encore été assez entendue. Plusieurs des remarques faites dans cet article étonneront peut-être un certain nombre de théologiens catholiques parce qu'ils ne les auront pas assez souvent vu formulées de la sorte. Nous croyons cependant que malgré la dureté des expressions, en raison même de leur dureté, celles-ci auront leur portée en nous faisant entrevoir sur quels points de doctrine une certaine absence de nuances pourrait suggérer des réflexions utiles.

La constitution dogmatique *De Ecclesia* : Point de vue d'un Orthodoxe

L'impression générale que fait sur un Orthodoxe la Constitution dogmatique de Vatican II *Lumen Gentium* [1] est somme toute assez contradictoire. Plus il étudie ce texte, plus cette impression augmente et plus il lui paraît impossible de concilier intérieurement les affirmations qu'il y trouve et d'arriver à une appréciation d'ensemble, à une synthèse concordante. Mais il s'aperçoit aussi, après une étude plus attentive, que les auteurs de la Constitution ont fait un effort considérable et ont même réussi dans une certaine mesure à donner au texte une sorte d'unité — extérieure peut-être — qui ne diminue cependant pas l'impression générale. Celui qui a suivi les travaux du Concile se rend compte de ce que ces contradictions internes s'expliquent en grande partie par l'existence, au sein du Concile, de courants théologiques très différents, qu'on a voulu concilier en les satisfaisant tous [2]. Cette explication historique ne peut cependant justifier, aux yeux d'un Orthodoxe, ce qu'il y a dans le texte en question. Nous tâcherons de clarifier notre

1. Nous citons dans cet exposé la Constitution Dogmatique sur l'Église d'après la traduction de Mgr Garonne dans l'édition du Centurion : « Concile Œcuménique Vatican II. L'Église. L'Œcuménisme. Les Églises Orientales ». Paris, 1965.

2. Nous avons suivi les travaux du Vatican II principalement d'après les journaux "Le Monde" et "La Croix" et les livres du R. P. A. Wenger, *Vatican II*. Sessions I-III. D'un grand intérêt pour nous a été aussi l'exposé de l'observateur vieux-catholique au Concile Vatican II, prof. Maan, fait au Congrès Vieux-Catholique de Vienne en septembre 1965.

impression générale par des exemples tirés du texte même de la Constitution, et par une analyse de son contenu du point de vue orthodoxe.

I

Le chapitre I « Le mystère de l'Église » produit dans son ensemble, ou plus exactement dans ses sept premiers paragraphes, une impression favorable. Un Orthodoxe se réjouit sincèrement de ce que le texte ne parle plus de la « nature » de l'Église, comme le faisait le premier schéma, mais de son « mystère ». Ce mystère, inexprimable en concepts, se révèle dans les images de l'Église que nous trouvons dans l'Ancien et le Nouveau Testament : bercail, champ, vigne, Corps du Christ surtout, dont nous devenons nous-mêmes membres par l'action de l'Esprit Saint, unis entre nous et avec sa tête, le Christ. C'est par la communion eucharistique avant tout que nous nous unissons au Christ et devenons un corps avec lui. Il est à regretter seulement que ces beaux textes sur la communion eucharistique la décrivent toujours comme « fraction du pain » et « participation au corps du Seigneur », et omettent de parler de la communion à son sang, de la participation à sa coupe, manifestation de la nouvelle Alliance (Lc 22.17), expression de notre union avec le Seigneur (I Cor. 10.21) [1].

L'Église est aussi « le règne de Dieu déjà mystérieusement présent » [2], ayant la sainte Trinité comme sa source, ce « royaume de Dieu qui se manifeste dans la personne du Christ, Fils de Dieu et Fils de l'homme » [3] et dont elle est déjà dès à présent « le germe et le commencement sur la terre » [4]. Comme on le voit, le Royaume de Dieu est envisagé ici principalement sous son aspect christologique sans qu'une place suffisante soit pourtant laissée à la manifestation de l'Esprit Saint — trait caractéristique de la théologie et de la spiritualité occidentales. Par contre on peut se réjouir de ce que l'Église, dans son état présent, ne

1. Const. Dogm., p. 31.
2. *Ib.*, p. 25.
3. *Ib.*, p. 27-28.
4. *Ib.*, p. 28.

soit pas identifiée avec le Royaume de Dieu dont elle n'est que germe et commencement. C'est là un nouveau point de rapprochement avec la théologie orthodoxe qui, à tort ou à raison, reprochait souvent aux théologiens catholiques de faire cette identification.

L'Église visible, quoique ayant déjà la plénitude par son union au Christ, s'achemine encore vers sa manifestation par la voie des souffrances, comme le paragraphe VII de ce chapitre le dit si bien. « Encore en pèlerinage sur la terre, mettant nos pieds dans la trace (du Christ) à travers la tribulation, la persécution, nous sommes associés à ses souffrances comme le corps à la tête, unis à sa passion pour être unis à sa gloire »[1]. Cette Église ou plus exactement les brebis du Christ « quoique elles aient à leur tête des pasteurs humains, sont cependant conduites continuellement et nourries par le Christ lui-même, Bon Pasteur et Prince des pasteurs »[2]. Christ Prince des pasteurs, est justement distingué ici des pasteurs humains, à qui le titre de Prince des Pasteurs ne convient pas.

Que l'Église soit en même temps visible et spirituelle et que ces deux aspects ne puissent pas être séparés l'un de l'autre comme constituant « une seule réalité complexe, faite d'un double élément humain et divin »[3] et que par conséquent le mystère de l'Église puisse être comparé à celui du Verbe incarné, tout ceci a été maintes fois proclamé par la théologie orthodoxe et nous sommes heureux que Vatican II l'affirme avec plus de netteté que les théologiens catholiques d'autrefois, qui avaient la tendance de trop séparer l'Église triomphante et l'Église militante. Que ce « Corps mystique » — nous préférons cependant « Corps du Christ » car, l'expression « corps mystique » n'est ni biblique ni patristique, et pourrait faire penser à une formule docète, — que ce « corps du Christ » forme aussi « une société organisée hiérarchiquement »[4], ceci ne rencontre aucune objection de notre part, bien qu'un tel langage puisse nous paraître trop juridique et inadéquat au mystère de l'Église.

1. *Ib.*, p. 32-33.
2. *Ib.*, p. 29.
3. *Ib.*, p. 34.
4. *Ib.*, p. 34.

Immédiatement après cependant, on affirme que « l'unique Église du Christ dont nous professons dans le symbole l'unité, la sainteté, la catholicité et l'apostolicité »[1] « se trouve ... comme société constituée et organisée en ce monde ... dans l'Église catholique gouvernée par le Successeur de Pierre et les évêques qui sont en communion avec lui »[2]. Cette affirmation ne découlant pas de ce qui précède, ne peut être acceptée par un Orthodoxe, et ternit un peu l'impression favorable du reste du chapitre. Les Orthodoxes savent que l'union avec l'évêque de Rome n'a pas toujours été considérée dans l'ancienne Église indivise comme le signe de l'appartenance à l'Église, à preuve, le cas de saint Basile évêque de Césarée, qui a passé une grande partie de sa vie, et même est mort, sans être en communion canonique avec Rome, laquelle, dans la personne du pape Damase ne le reconnaissait pas. Pourtant l'Église catholique, celle de Rome y inclus, l'a proclamé grand hiérarque et docteur de l'Église universelle. De plus, la référence à Jean 21,17 sv. faite dans le texte pour appuyer la thèse que le Seigneur aurait remis cette Église « à Pierre pour qu'il en soit le pasteur »[3], ne peut convaincre les Orthodoxes, qui, en accord avec les Pères grecs et la liturgie, voient dans cette péricope évangélique la restitution de saint Pierre dans sa dignité d'apôtre, dont il avait été déchu après son triple reniement, et non l'octroi d'un pouvoir spécial que les autres apôtres n'auraient pas. Matt. 21, 18 mentionné immédiatement après dans le texte de la Constitution montre bien du reste que la charge de répandre et de diriger l'Église a été confiée par le Christ à tous les apôtres Pierre y compris et non « à lui et aux autres apôtres »[4], comme écrit la Constitution dogmatique, créant ainsi l'impression que dans ce texte Pierre avait été mentionné à part et juxtaposé aux autres apôtres. Autre exemple : le même texte de Jean 21,15 est rendu par « il l'a institué pasteur de *tout* son troupeau »[5]. Le mot *tout* est ajouté au texte de l'Évangile.

1. *Ib.*, p. 34.
2. *Ib.*, p. 35.
3. *Ib.*, p. 35.
4. *Ib.*, p. 35.
5. *Ib.*, p. 172.

Il faut reconnaître cependant que l'identification de l'Église professée dans le Credo avec « l'Église de Rome gouvernée par le successeur de Pierre » est nuancée par la reconnaissance « que des éléments nombreux de sanctification et de vérité subsistent hors de ses structures »[1]. C'est là une déclaration positive sans doute, si on la compare avec les déclarations encore récentes des papes et des théologiens qui niaient l'existence de tout élément ecclésial ou spirituel positif hors des limites visibles de l'Église romaine. Les Pères de Vatican II ont certes voulu être plus œcuméniques. Néanmoins, les Orthodoxes, on le comprend, resteront insatisfaits devant ce qui leur paraît ici une « concession ». Cette sorte de condescendance qui les enrichirait, ne peut que les offusquer. L'Église orthodoxe croit en effet qu'elle possède déjà la plénitude de la vérité et de la grâce, et non seulement « des éléments de sanctification et de la vérité » que lui accorde le texte, car elle est l'Église une, sainte, catholique et apostolique du symbole de Nicée-Constantinople, et de ce symbole non altéré. Nous sommes prêts d'admettre que l'Église catholique romaine est aussi une Église du Symbole, de celui du *Filioque* approuvé par les papes et les conciles occidentaux, mais pas celle du symbole des conciles œcuméniques de l'ancienne Église indivise. C'est sur cette identité essentielle de notre foi et de la constitution ecclésiale avec celles de cette Église ancienne indivise que notre assurance d'appartenir à l'unique Église du Christ repose.

II

Le chapitre II de la Constitution intitulé « Le peuple de Dieu » produit également une impression favorable, du moins dans sa plus grande partie. On est heureux d'apprendre que ce chapitre fut placé, dans sa rédaction définitive, avant celui sur la hiérarchie. Le premier schéma n'avait pas de chapitre particulier sur le peuple de Dieu. On en parlait indirectement dans celui des laïcs, placé après celui de la hiérarchie. Ce changement est très significatif de l'évolution profonde qui s'est produite

1. *Ib.*, p. 35.

récemment dans l'ecclésiologie catholique, laquelle avait tendance à réduire l'Église à une institution hiérarchique, où il n'y avait que peu de place pour le peuple de Dieu, à qui appartiennent cependant tous les fidèles, sacerdoce et laïcat ensemble, qui forment l'Église. Évidemment cette nouvelle ecclésiologie est plus proche que l'ancienne, de la doctrine orthodoxe traditionnelle sur l'Église. C'est un peuple messianique, le nouvel Israël, dont les membres sont prêtres, rois et prophètes, ce qui n'exclut pas l'existence d'un sacerdoce ministériel institué par le Christ. Les deux sacerdoces, bien qu'il y ait entre eux une différence essentielle et non seulement de degré, « participent tous deux à l'unique sacerdoce du Christ » [1].

La description des sacrements qui vient ensuite est plus inégale. Un Orthodoxe notera avec satisfaction que le sacrement de l'onction est présenté comme « onction des malades » qui sont « recommandés au Seigneur... pour qu'il les soulage et les sauve »[2] et non comme *extrema unctio* pour les mourants. Par contre, la théologie et la terminologie scolastique médiévale se font sentir encore dans le passage sur l'eucharistie. Toute mention de l'épiclèse y fait défaut ; on parle seulement du prêtre qui « dans le rôle du Christ *(in persona Christi)* fait le sacrifice eucharistique » [3]. Cependant, le passage le plus intéressant de tout ce chapitre est certainement celui qui parle du peuple de Dieu comme possédant une infaillibilité en vertu d'un « sens de la foi » qui lui est donné par le Saint-Esprit. Si on se rappelle que le peuple de Dieu est toute l'Église, hiérarchie et laïcs ensemble, on comprend l'intérêt de cette doctrine pour les Orthodoxes qui croient que l'infaillibilité n'appartient qu'à l'Église dans son ensemble. « La collectivité des fidèles dit le texte, ayant l'onction qui vient du Saint... ne peut se tromper dans la foi ; ce don particulier qu'elle possède, elle le manifeste moyennant le sens surnaturel de la foi qui est celui du peuple tout entier ' des évêques jusqu'aux derniers des fidèles laïcs ' (S. Augustin) ; elle apporte aux vérités concernant la foi et

1. *Ib.*, p. 43.
2. *Ib.*, p. 44.
3. *Ib.*, p. 43.

les mœurs un consentement universel »[1]. Ces paroles d'une allure presque « khomiakovienne » sont hélas amoindries, parce que ce consentement universel est entendu dans un sens entièrement passif, devant s'incliner devant les décisions du magistère sacré. Il n'est donc infaillible que si l'on « obéit fidèlement au magistère »[2]. Sans doute on pourrait dire que, même sous cette forme restreinte, la reconnaissance au peuple de Dieu dans son ensemble du « sens de la foi » et d'une « infaillibilité » apporte quelque chose de positif qui pourrait porter ses fruits dans l'avenir. Mais pour le présent, le même chapitre affirme diverses fois que « le Christ dirige l'Église par le souverain pontife et les évêques »[3], que les traditions locales ne peuvent exister légitimement que « sans préjudice du primat de la chaire de Pierre qui préside au rassemblement universel de la charité »[4]. Ces termes qui sont une paraphrase du passage bien connu de la Lettre d'Ignace d'Antioche aux Romains, ne représentent qu'imparfaitement la pensée du saint Docteur, qui ne parle en cet endroit ni de la « chaire de Pierre » ni de « rassemblement universel ». Il dit seulement que l'Église (et non *l'évêque*) de Rome est prééminente en charité (*προκαθημένη τῆς ἀγάπης*)[5].

Le paragraphe XV « Les liens de l'Église avec les chrétiens, non catholiques » produit une impression assez confuse. « Avec ceux qui, étant baptisés, dit le texte, portent le beau nom de chrétiens sans professer pourtant intégralement la foi ou sans garder l'unité de la communion sous le successeur de Pierre, l'Église se sait unie pour de multiples raisons »[6]. Comparée à l'enseignement de l'Église romaine sous Pie XII encore, cette déclaration paraîtra certes très ouverte et œcuménique. Son expression cependant ne pourra la faire agréer aux Orthodoxes. Signalons d'abord une confusion entre l'intégralité de la foi et la communion avec le Successeur de Pierre. Nous avons nous Orthodoxes, l'intégralité de la foi, mais nous ne la mesurons pas

1. *Ib.*, p. 46.
2. *Ib.*, p. 46.
3. *Ib.*, p. 50.
4. *Ib.*, p. 49.
5. Épître aux Romains, introduction.
6. Const. Dogm., p. 51.

par la communion au successeur de Pierre. Nous la mesurons par la fidélité à la « foi transmise aux saints une fois pour toutes » (Jude 3), prêchée par les apôtres, formulée par les conciles œcuméniques, expliquée par les Pères. De plus, comme nous l'avons déjà dit, le ton condescendant de ces pages nous choque. « Plusieurs d'entre eux, lisons nous, jouissent *même* d'un épiscopat, célèbrent la sainte Eucharistie et entourent de leur piété la Vierge Mère de Dieu » [1]. Un peu plus loin on reconnaît que l'Esprit Saint opère « aussi » parmi les chrétiens non unis à Rome, ce qui « a permis à certains d'entre eux d'aller jusqu'a verser leur sang » [2]. C'est bien faible et décevant comme formule, pour l'Église orthodoxe, qui depuis le début jusqu'à nos jours n'a cessé d'avoir des confesseurs et des martyrs pour la foi.

Il serait cependant injuste de trop s'arrêter sur ces passages. Si désagréables qu'ils soient, ils sont relativement rares dans ce chapitre II sur le peuple de Dieu, et n'arrivent pas à gâter l'impression de l'ensemble. Ce chapitre se termine d'ailleurs par une belle invocation et doxologie trinitaire, digne vraiment de l'ancienne Église, (la place du Saint-Esprit est toutefois quelque peu réduite) : « Ainsi l'Église unit prière et travail pour que le monde entier dans tout son être soit transformé en peuple de Dieu, en Corps du Seigneur et temple du Saint-Esprit, et que soient rendues dans le Christ, chef de tous, au Créateur, Père de l'univers, tout honneur et toute gloire » [3].

III

C'est dans le chapitre III « La constitution hiérarchique de l'Église et spécialement l'épiscopat » que se trouvent le plus grand nombre de déclarations (primauté, juridiction universelle et infaillibilité du pape), qu'un Orthodoxe ne pourra recevoir. Il est vrai que dans ce même chapitre, est énoncée pour la première fois dans un document de l'Église romaine la doctrine de la collégialité de l'épiscopat. Cette doctrine, malgré certaines

1. *Ib.*, p. 52.
2. *Ib.*, p. 52.
3. *Ib.*, p. 54.

réserves théologiques qu'elle peut provoquer chez les Orthodoxes, peut être considérée comme quelque chose de positif, peut-être même comme un pas sur la voie vers l'unité chrétienne. Cependant, sa proclamation est accompagnée ou plutôt contrebalancée par tant d'affirmations des prérogatives du pape qu'on peut se demander si le but des auteurs de ce texte n'a pas été, tout autant que de formuler la doctrine de la collégiallité, de réaffirmer et même de renforcer le dogme de Vatican I sur la primauté et l'infaillibilité. Si ces deux buts ont été posés ensemble, il faut dire qu'ici aucune synthèse organique n'a pu être atteinte.

Vatican II ne s'est proposé aucunement de reviser le dogme de Vatican I sur la papauté. Pour qu'aucun doute ne subsiste à ce sujet, le chapitre III commence par une déclaration formelle : « Ce saint Concile s'engageant sur les traces du premier concile du Vatican, enseigne avec lui et déclare que Jésus-Christ, pasteur éternel, a édifié la sainte Église en envoyant ses Apôtres... Il a voulu que les successeurs de ces Apôtres c'est-à-dire les évêques, soient dans l'Église, pasteurs jusqu'à la consommation des siècles. Mais pour que l'épiscopat lui-même fut un et indivis, il a mis saint Pierre à la tête des autres apôtres, instituant, dans sa personne, un principe et un fondement perpétuels et visibles d'unité de la foi et de communion. Cette doctrine du primat du pontife romain et de son infaillible magistère, quant à son institution, ou à sa perpétuité, à sa force et à sa conception, le saint Concile à nouveau la propose à tous les fidèles comme objet certain de foi » [1].

Nous avons ici un exemple de cette juxtaposition de deux principes, « collégialité » et « papauté », qui paraissent de même importance, puisque les deux sont institués par le Christ, mais dont une opposition possible se résout en réalité au profit du Pontife romain selon Vatican I. Le pape Paul VI, dans son discours promulgant la Constitution le confirme encore en disant : « Il est très important, dit-il, qu'une telle reconnaissance des prérogatives du pape soit explicitement exprimée au moment où l'on devait définir la question de l'autorité épiscopale dans l'Église, de telle façon que cette autorité apparaisse non en

1. *Ib.*, p. 64-65.

contraste, mais en harmonie juste et constitutionnelle avec celle du vicaire du Christ, chef du collège épiscopal »[1]. Cette harmonie constitutionnelle ne se résout-elle pas finalement en une obéissance aux décisions du chef du collège épiscopal? Les interventions directes des papes Jean XXIII et Paul VI durant le concile suffiraient déjà à montrer que les prérogatives du Pontife romain ne sortent en rien diminuées de Vatican II.

La Constitution expose ensuite la doctrine de la collégialité épiscopale. Elle dit très justement que les évêques sont les successeurs des apôtres ; c'est par eux que la tradition apostolique se manifeste et se conserve dans le monde[2]. Le témoignage de S. Irénée est ici invoqué. Lorsqu'il s'agit de la collégialité, du pouvoir des évêques etc., ce sont les Pères des premiers siècles — Clément de Rome, Ignace d'Antioche, Irénée, Tertullien —, qui sont généralement cités, tandis que, pour établir les prérogatives du pape c'est aux décisions occidentales récentes qu'il est fait appel (encycliques de Léon XIII, Pie XI et Pie XII, code de droit canonique etc.)[3]. Les relations du collège épiscopal avec l'évêque de Rome sont examinées, et la première impression qu'on pourrait avoir en lisant ces textes est qu'un certain dualisme a remplacé le système monarchique en vigueur dans l'Église romaine puisque le *De Ecclesia* attribue au collège épiscopal le même pouvoir suprême et plénier sur toute l'Église que celui du pape[4]. Mais en réalité, le collège ne possède aucun pouvoir sans le pape, et c'est seulement en union avec lui qu'il l'exerce, tandis que le pape, même seul et sans évêques, possède la plénitude du pouvoir et l'infaillibilité. « Le collège ou corps épiscopal n'a d'autorité, dit le texte, que si on l'entend comme uni au Pontife romain, successeur de Pierre, comme à son chef et sans préjudice pour le pouvoir de ce primat qui s'étend à tous, pasteurs et fidèles. En effet le Pontife romain a sur l'Église,

1. Documentation Catholique, LXI, 16 décembre 1964.
2. Const. Dogm., p. 66-67.
3. Cfr par exemple, pour les citations patristiques en faveur de la collégialité, p. 67, n. 5, 6, 7, 8, 9. Par contre, des références « modernes » en faveur de la primauté p. 72, n. 27 (Vatican I) ; p. 73, n. 29 (Code de Droit canonique).
4. Const. Dogm., p. 72.

en vertu de sa charge de vicaire du Christ et de Pasteur de toute l'Église, un pouvoir plénier suprême et universel qu'il peut toujours exercer librement »[1]. Quant à l'ordre des évêques, « il constitue lui aussi, en union avec le Pontife romain son chef, et jamais en dehors de ce chef, le sujet d'un pouvoir suprême et plénier sur toute l'Église, pouvoir cependant qui ne peut s'exercer qu'avec le consentement du Pontife romain »[2]. Autrement dit, tandis que le pouvoir du Pontife romain découle directement de sa charge de Vicaire du Christ, celui du corps épiscopal dépend de son consentement avec le pape. S'il est dit de ce corps qu'il constitue aussi « le sujet d'un pouvoir suprême et plénier sur toute l'Église » c'est seulement parce qu'il est uni au pape, qui possède ce pouvoir. Ceci a été clairement expliqué dans la Note explicative préliminaire communiquée aux Pères du Concile de par l'autorité supérieure : « Du collège qui n'existe pas sans son chef on dit : qu'il est aussi sujet d'un pouvoir suprême et plénier dans l'Église universelle. Il faut admettre nécessairement cela pour ne pas mettre en question la plénitude du pouvoir du Pontife romain. En effet le collège s'entend nécessairement et toujours comme uni à son chef qui, dans le collège, garde intégralement sa charge de vicaire du Christ et de pasteur de l'Église universelle. En d'autres termes, la distinction n'est pas entre le Pontife romain et les évêques pris ensemble, mais entre le Pontife romain pris à part et le Pontife romain ensemble avec les évêques. Parce qu'il est le chef du collège, le souverain Pontife seul peut poser certains actes qui ne reviennent en aucune manière aux évêques...Il relève du jugement du souverain Pontife à qui a été confié le soin de tout le troupeau du Christ de déterminer selon les besoins de l'Église qui varient au cours des temps, de quelle manière il convient de rendre effectif ce soin, soit de façon personnelle, soit de façon collégiale. Pour régler, promouvoir et approuver l'exercice collégial, le souverain Pontife procède suivant sa propre discrétion en considération du bien de l'Église »[3]. En

1. *Ib.*, p. 72.
2. *Ib.*, p. 72.
3. *Ib.*, p. 160-161.

d'autres termes, le souverain Pontife, dirigé par sa propre discrétion et en considération du bien commun de l'Église peut agir « de façon soit personnelle soit collégiale » et décider sur toutes les questions. Il n'est donc nullement lié à la collégialité.

Quant à l'infaillibilité, le *De Ecclesia* la formule dans des termes entièrement inspirés de Vatican I : « De cette infaillibilité, le Pontife romain, chef du collège des évêques, jouit du fait même de sa charge, quand ... il proclame par une détermination absolue, un point de doctrine touchant la foi et les mœurs. C'est pourquoi les définitions qu'il prononce sont dites, à juste titre, irréformables par elles-mêmes et non en vertu du consentement de l'Église, étant prononcées sous l'assistance du Saint-Esprit en lui promise en la personne de saint Pierre, n'ayant pas besoin, par conséquent, d'une approbation d'autrui de même qu'elles ne peuvent comporter d'appel à un autre tribunal »[1]. Si on exclut les mots « chef du collège des évêques » accolés au texte sans lien aucun avec ce qui suit, le reste ne fait que répéter la décision de Vatican I d'une infaillibilité qui ne dépend pas du consentement de l'Église, qui n'a pas besoin d'être approuvée par elle et contre laquelle il n'y a pas de recours. Cette conception est fort éloignée de la foi des Orthodoxes, qui croient que l'Église, corps du Christ et demeure de l'Esprit Saint, est infaillible dans son ensemble par la promesse de son Chef, le Christ, et par la force de l'Esprit Saint envoyé par le Christ du Père sur les Apôtres à la Pentecôte, lequel Esprit donne à leurs successeurs, les évêques, assemblés en conciles œcuméniques, la grâce et le pouvoir d'y définir infailliblement, au nom de l'Église, la foi. C'est là une grâce qu'ils possèdent en commun en vertu de la succession apostolique et dont les décisions sont acceptées par le peuple de Dieu, hiérarques et laïcs compris, qui témoignent par cette acceptation que le concile en question était véritablement œcuménique.

On voit mal à quoi, dans ces conditions, se réduit la collégialité épiscopale proclamée par Vatican II, si ce concile réaffirme sans nuances les décisions de Vatican I. On voit mal aussi ce que veut dire la Constitution quand elle affirme que les évêques

1. *Ib.*, p. 79.

possèdent « un pouvoir propre, ordinaire et immédiat », qu'ils exercent au « nom du Christ » dans leurs diocèses [1]. « La charge pastorale, dit le texte... leur est pleinement remise ; on ne doit pas les considérer comme les vicaires des Pontifes romains, car ils exercent un pouvoir qui leur est propre et en toute vérité sont, pour les peuples qu'ils dirigent, des chefs » [2]. Comment concilier ce pouvoir des évêques dans leurs diocèses avec la juridiction ordinaire et immédiate sur toutes les Églises particulières, que le Pontife romain possède aussi, d'après Vatican I [3]? Retenons tout de même comme très positif le fait que les évêques diocésains ne peuvent plus être considérés comme de simples vicaires du pape, comme ils l'étaient souvent après Vatican I.

Notons encore quelques passages du même chapitre III, qui attirent l'attention des Orthodoxes. La sacramentalité de l'épiscopat soulève des doutes sérieux chez les Orthodoxes. Nous croyons au sacrement de l'Ordre (*ἱερωσύνη*) dont l'épiscopat possède la plénitude et non au « sacrement de l'épiscopat ». La consécration épiscopale confère évidemment, comme le remarque justement le texte, des charges « d'enseigner et de gouverner » [4], non pas en tant que sacrement, mais plénitude de sacrement. N'y a-t-il pas un danger à ce que, suivant cette ligne et avec la logique inhérente au développement dogmatique dans le catholicisme, vienne le jour où la doctrine de la sacramentalité de l'épiscopat ne soit complétée en un prochain concile par « la sacramentalité de la papauté »?

Un autre passage du même chapitre mentionne les antiques Églises patriarcales et leur reconnaît certains droits [5]. Peut-être aurions-nous préféré qu'on parlât des Églises autocéphales en général, groupées dans un ordre hiérarchique honorifique, mais essentiellement égales entre elles. Il faut se réjouir aussi de la mention, timide et brève il est vrai, des conférences épiscopales,

1. *Ib.*, p. 83.
2. *Ib.*, p. 84.
3. « Romanum Pontificem habere ... plenam et supremam potestatem iurisdictionis in universam Ecclesiam ... ordinariam et immediatam » Conc. Vaticanum I, canon 3 (Denzinger 3064).
4. *Ib.*, p. 70.
5. *Ib.*, p. 76.

germes possibles d'Églises autocéphales dans l'avenir, et de leur rôle dans l'exercice de la collégialité [1]. Tel est le peu que nous puissions relever de positif dans ce chapitre III de la Constitution.

IV

Passons maintenant aux chapitres suivants : « Les Laïcs, Les religieux, L'appel universel à la sainteté ». Ils nous paraissent bons en général, et n'attireront que peu de réserves de la part des Orthodoxes. Il nous plait que la Constitution parle des laïcs, leur donne une place dans l'Église, et insiste pour faire comprendre que l'appel à la sainteté s'adresse à tous les chrétiens, faisant en même temps un éloge de la vie monastique. Fonder le monachisme sur la doctrine des conseils évangéliques gênera peut-être les Orthodoxes ; cette doctrine en effet leur paraît difficilement compatible avec la vocation universelle à la sainteté et à la perfection. Il est regrettable aussi que la vie spirituelle y soit présentée sous ses formes exclusivement occidentales et avec un vocabulaire scolastique, alors que la spiritualité patristique grecque et orientale, toujours vivante jusqu'à nos jours dans le monde orthodoxe, avec l'idée de la déification de l'homme par la grâce, n'y trouve aucun reflet. On peut se demander aussi si une institutionalisation intégrale (des formes de vie religieuse et) du monachisme, en vue de sa mise au service de l'Église, telle qu'elle est proposée dans le *De Ecclesia* est possible et vraiment souhaitable.

Le chapitre VII sur le caractère eschatologique de l'Église en marche et son union avec l'Église du Ciel nous semble être le plus beau et le plus profond de toute la Constitution. Ce texte remarquable anéantit les griefs que faisaient justement les Orthodoxes à l'ecclésiologie catholique de séparer trop l'Église terrestre et l'Église invisible, l'Église militante et l'Église triomphante, et d'identifier le royaume de Dieu avec l'Église visible dans son état actuel, lui faisant perdre ainsi sa conscience eschatologique. Ainsi, ayant parlé de ceux qui attendent encore

1. *Ib.*, p. 76.

sur la terre le Seigneur et des autres qui contemplent déjà Dieu dans la gloire, la Constitution continue : « Tous ceux qui sont du Christ et possèdent son Esprit constituent une seule Église et se tiennent mutuellement comme un tout dans le Christ. Donc, l'union de ceux qui sont encore en chemin avec leurs frères qui se sont endormis dans la paix du Christ, ne connaît pas la moindre intermittence »[1]. Le caractère eschatologique de l'Église est fortement exprimé : « Ainsi donc déjà les derniers temps sont arrivés pour nous, le renouvellement du monde est irrévocablement acquis et en réalité anticipé dès maintenant : en effet déjà sur la terre l'Église est parée d'une sainteté encore imparfaite mais véritable. Cependant jusqu'à l'heure où seront réalisés les nouveaux cieux et la nouvelle terre, où la justice habite, l'Église en pèlerinage porte dans ses sacrements et ses institutions qui relèvent de ce temps, la figure du siècle qui passe ; elle vit elle-même parmi les créatures qui gémissent présentement encore dans les douleurs de l'enfantement et attend la manifestation des fils de Dieu »[2]. Ces beaux textes trouvent une résonnance profonde dans les cœurs des Orthodoxes qui ne seront gênés dans ce même chapitre que par quelques passages concernant le purgatoire[3], et peut-être par une évocation de la doctrine des mérites surérogatoires des saints[4], pour expliquer leur intervention en faveur des habitants de la terre. Cette doctrine de nature juridique — « bancaire » aurait dit Khomjakov — s'accorde mal avec la théologie de l'Église à la fois céleste et terrestre et ne formant qu'un seul corps divino-humain de l'Église, à la fois céleste et terrestre, si profondément développée dans ce chapitre. D'autre part, n'est-ce pas trop dire des institutions de l'Église romaine qu'elles portent « la figure du siècle qui passe »? [5]

1. *Ib.*, p. 130
2. *Ib.*, p. 128.
3. *Ib.*, p. 130.
4. *Ib.*, p. 131.
5. *Ib.*, p. 128.

V

Le chapitre VIII sur « La bienheureuse Vierge Marie Mère de Dieu dans le mystère du Christ » et de l'Église demande une considération particulière. Nous regrettons que les Pères aient tant insisté pour qu'il soit inséré dans le cadre de la Constitution *De Ecclesia*. Si on voulait parler de la Vierge, il eût été mieux de le faire, à notre sens, dans une appendice ou même dans une déclaration à part. Tel qu'il apparaît, ce chapitre nuit en somme à l'unité de la Constitution. Évidemment il fallait y parler de la Vierge, comme on y parle de l'Église invisible et de ses saints et même il fallait marquer la place toute particulière de celle qui est « plus vénérable que les Chérubins et sans comparaison plus glorieuse que les Séraphins ». Dans le texte actuel, on en parle trop et trop peu. Trop, puisqu'on veut expliquer sa place non seulement dans l'Église mais aussi dans l'Incarnation, ce qui sort du cadre théologique du *De Ecclesia*. Trop peu, parce qu'il a été impossible d'exposer dans un document toute la doctrine de l'Église sur la Mère de Dieu, la *Theotokos*. La Constitution du reste le reconnaît. Il aurait donc mieux valu en parler à part. Le mieux sera toujours, à notre sens, de respecter le mystère de l'Incarnation et de la Maternité divine en évitant d'en donner de nouvelles définitions dogmatiques. C'est la voie que suit l'Église orthodoxe qui, tout en chantant dans ses hymnes les mystères et les grandeurs de Marie et en la magnifiant dans les homélies de ses pasteurs, s'abstient depuis le concile d'Éphèse de formuler en dogmes sa foi dans la Mère de Dieu.

Ces réserves faites, nous pouvons dire que le chapitre VIII produira une impression favorable sur un Orthodoxe par son caractère biblique, l'ampleur de sa pensée théologique et la sincérité de la piété envers la *Theotokos*. Quelques traits cependant nous semblent ternir la beauté de l'exposé. La doctrine de l'Immaculée Conception y est insérée d'une manière plutôt artificielle, bien que voilée sans doute, pour des raisons œcuméniques (le terme « Immaculée Conception » ne se rencontre pas dans le texte). De même, la Vierge est dite « rachetée d'une

façon éminente en considération des mérites de son Fils »[1], « indemne de toute tâche », « formée comme une nouvelle créature »[2], et « préservée par Dieu de toute atteinte de la faute originelle »[3], toutes expressions typiquement occidentales. Nous avons affaire ici à une doctrine basée sur une anthropologie et une conception du péché originel inconnue des Pères grecs. Elle équivaudrait, à notre avis, dans le cadre de la pensée patristique, à une diminution du libre choix et de la sainteté de la Vierge Marie, — puisque c'est par un privilège spécial qu'elle est dite exempte du péché originel —, et à un affaiblissement de ses liens avec le genre humain et de sa maternité envers lui, puisque ce n'est pas de la nature commune humaine, affaiblie par la chute d'Adam qu'elle aurait hérité. Telle n'est pas cependant l'opinion des auteurs du *De Ecclesia* : « C'est donc à juste titre, disent-ils, que les saints Pères considèrent Marie comme apportant au salut des hommes non pas simplement la coopération d'un instrument passif aux mains de Dieu, mais la liberté de sa foi et de son obéissance »[4]. Nous arrivons mal à voir comment cette déclaration s'allie avec la doctrine du privilège spécial donné à Marie.

Les Orthodoxes approuveront la mention du titre de médiatrice parmi ceux sous lesquels la Mère de Dieu est invoquée dans l'Église[5]. C'est un fait historique indéniable. Le nier équivaudrait à une négation de la piété chrétienne depuis l'antiquité jusqu'à nos jours. La foi orthodoxe sur le caractère de la médiation de la Mère de Dieu est bien exprimée dans l'hymne liturgique suivant, chanté fréquemment dans les églises orthodoxes de rite byzantin : « Toi qui as médié (*μεσιτεύσασαν*) le salut de notre espèce, nous te chantons, Mère de Dieu, Vierge, parce que c'est dans la chair, qu'il a assumée de toi, que ton Fils et notre Dieu a accepté la passion par la Croix et nous a délivrés de la corruption comme ami des hommes ». On voit que la Rédemption est l'œuvre exclusive du Christ sur la Croix, mais c'est la

1. *Ib.*, p. 141.
2. *Ib.*, p. 144.
3. *Ib.*, p. 147.
4. *Ib.*, p. 144.
5. *Ib.*, p. 149.

Mère de Dieu qui en prêtant à son Fils sa chair, en rendant l'Incarnation possible par son humble et libre consentement, a coopéré de fait au salut des hommes. La place de médiatrice de la Vierge Marie dans le salut des hommes est très bien exprimée aussi par les icones orthodoxes de la Mère de Dieu, qui, sauf exceptions extrêmement rares, ne la représentent jamais seule, mais toujours avec le Christ qu'elle porte sur ses bras ou dans son sein. L'icone de la Mère de Dieu devient ainsi l'icone de l'Incarnation, et c'est le Christ que nous adorons en vénérant sa Mère. On peut donc regretter que la Constitution ne parle pas de la théologie des images, fondée sur le mystère de l'Incarnation et sur la doctrine de l'homme créé à l'image de Dieu, et se borne à parler de leur vénération d'un point de vue purement historique et pratique [1]. Il faut cependant reconnaître que les textes du chapitre VIII expriment d'une manière qui nous satisfait le sens véritable de notre vénération de la Mère de Dieu, lorsqu'ils disent que « le rôle maternel de Marie à l'égard des hommes n'offusque en rien cette unique médiation du Christ : il en manifeste au contraire la vertu » [2]. Ils disent aussi que le culte de la Vierge Marie « tel qu'il a toujours existé dans l'Église, présente un caractère absolument unique ; il n'en est pas moins essentiellement différent du culte d'adoration qui est rendu au Verbe incarné ainsi qu'au Père et à l'Esprit Saint ; il est éminemment apte à le servir » [3]. Nous voudrions ajouter : différent, mais en même temps inséparable de l'adoration du Christ, car c'est son Incarnation que nous proclamons en vénérant sa Mère selon la chair et c'est la Sainte Trinité que nous confessons en adorant le Verbe incarné.

Il est réconfortant de penser que les Pères conciliaires n'ont pas voulu, malgré toutes les pressions faites, insérer dans le texte du *De Ecclesia* comme nouveau titre de la Vierge Marie, celui de « Mère de l'Église » [4]. Nous regrettons que ce titre fut proclamé par un acte du Pape Paul VI sans que le Concile soit

1. Const. Dogmat., p. 154.
2. *Ib.*, p. 148.
3. *Ib.*, p. 153.
4. Le P. Wenger a beaucoup étudié les Pères byzantins dans le but d'y trouver ce titre de la Vierge Marie et publia des textes d'une grande beauté

consulté. Ce titre est inconnu à la tradition patristique et liturgique de l'Église, en Orient en tous cas. Pour un Orthodoxe il est incompréhensible et sujet à confusion, car il embrouille notre conscience de filialité envers « l'Église notre Mère ».

VI

Arrivés à la fin de cet examen, long mais aucunement exhaustif ou systématique, nous nous posons de nouveau la question : Quelle est la réaction orthodoxe envers ce document important de Vatican II, la « *Magna charta* de Vatican II », comme on l'a appelé [1]. Nous ne pouvons que répéter ce que nous disions en commençant : cette réaction est double et contradictoire, — comme l'est la Constitution dogmatique elle-même : à côté de tant de textes beaux et profonds, signes d'un ressourcement authentique dont nous Orthodoxes pouvons profiter, et une croissance réelle de la conscience théologique chez les catholiques qui la rapproche de la doctrine de l'Orthodoxie et de l'Église indivise des conciles œcuméniques, elle contient aussi des choses inacceptables pour nous, comme la répétition et même le renforcement des décisions de Vatican I. Ce renouvellement de thèses, que beaucoup d'Orthodoxes croyaient surpassées avec le Pontificat de Jean XXIII et l'*aggiornamento* de l'Église, nous a déçus. Le professeur J. Karmiris, théologien bien connu, a écrit que « ainsi fut perdue en grande partie l'occasion importante qui a été donnée par le schéma décisif *De Ecclesia* d'une mise à jour véritable et réelle de l'Église catholique romaine dans son ensemble, qui aurait facilité le dialogue œcuménique qu'elle a l'intention d'engager avec d'autres Églises et avant tout avec l'Église Orthodoxe Catholique ».

Nous ne voudrions pas être aussi pessimiste. Sans doute, le *De Ecclesia* ne pourra guère servir de base pour un dialogue. L'unique base que nous pourrions accepter est la foi et la consti-

où la place de la Mère de Dieu dans le plan de notre salut est bien mis en relief, mais il ne réussit pas à découvrir dans leurs écrits, même rhétoriques et poétiques, cette appellation de « Mère de l'Église ».

1. G. DEJAIFVE, S. J. *La « magna Charta » de Vatican II. La Constitution sur l'Église « Lumen Gentium »* dans *Nouv. Revue Théol.*, 1965, 1, p. 3-22.

tution de l'ancienne Église indivise. Le *De Ecclesia* ne reflète pas fidèlement, selon nous, cette foi commune d'avant la séparation. Cependant même son caractère que nous avons appelé contradictoire, et l'équilibre instable qui y subsiste malgré tous les avantages donnés à la papauté, le dynamisme inhérent à l'idée de l'Église comme corps du Christ et peuple de Dieu marchant vers la plénitude et non comme simple société hiérarchisée, tout ceci nous donne une espérance que le *De Ecclesia* ne constitue pas le dernier mot de l'Église catholique sur les questions qui la séparent de l'Orthodoxie. Un grand travail de ressourcement et de rénovation promu par le Saint-Esprit devra être encore accompli par nos frères catholiques, afin que la voie vers l'unité chrétienne soit enfin ouverte. Il semble cependant que l'Église catholique ne pourra pas seule le mener jusqu'au bout. Le Concile présent l'a montré. Se pose donc le problème du dialogue entre le catholicisme romain et l'Orthodoxie, problème insuffisamment mûri des deux côtés, mais dont l'heure sonnera quand Dieu voudra. Nous devons tous, catholiques et Orthodoxes, travailler pour en préparer les conditions nécessaires.

Paris, 25 août 1965. Archevêque Basile KRIVOCHEINE.

Les caractères de l'expérience spirituelle selon le Pseudo-Macaire

Jusqu'à présent les études sur le Pseudo-Macaire ont été plutôt des recherches sur son identité ou son orthodoxie, qu'un exposé de sa doctrine spirituelle. Sans doute une synthèse est-elle encore prématurée. Tout au plus peut-on étudier quelques thèmes ou quelques mots-clefs qui permettent de mieux situer l'auteur. C'est un essai de ce genre que nous avons tenté : dégager les caractères de son expérience spirituelle [1].

Le Pseudo-Macaire fait souvent appel à l'expérience dans ses Homélies et dans le *De Caritate*. Son vocabulaire est assez voisin de celui de Diadoque de Photicé : *πεῖρα*, *αἴσθησις* et

1. On n'a pas cru devoir étudier le problème du messalianisme du Pseudo-Macaire : sans doute cette tendance a-t-elle influencé sa doctrine spirituelle, mais le messalianisme lui-même est encore trop mal connu pour qu'on puisse déceler son extension et sa gravité. Il en va d'ailleurs de ce qu'on pourrait appeler le semi-messalianisme du Pseudo-Macaire comme du semi-pélagianisme de Cassien. Cela n'a pas nui à leur réputation, et l'autorité durable dont ils ont joui dans les milieux monastiques est un signe de la qualité de leur doctrine — même si quelques textes ne sont pas rigoureusement conformes à une orthodoxie ultérieurement définie. — On s'en est tenu au texte de la Patrologie grecque (Tome 34). Il constitue sinon le *textus receptus* du moins le *textus communis*. L'édition critique d'une collection d'époque byzantine publiée en 1964 (Berlin, Walter De Gruyter) par H. Dörries, E. Klostermann, M. Kroeger comprenant les cinquante homélies, n'apportent rien de vraiment nouveau pour notre propos. Par contre les vingt-huit Homélies supplémentaires publiées en 1961 (Berlin, Akademie-Verlag) par E. Klostermann et H. Berthold ont confirmé l'importance de quelques thèmes chers au Pseudo-Macaire. Ces homélies seront citées sous les références par l'abréviation *N. Hom.*

πληροφορία reviennent sous sa plume pour désigner le sentiment de certitude et de plénitude qui accompagne le contact personnel avec le Dieu vivant. Il décrit cette expérience de façon lyrique en employant des expressions scripturaires :

... Si tu es devenu le trône de Dieu, si l'aurige céleste s'est assis en toi et que ton âme entière est devenue œil spirituel et entièrement lumière, si tu t'es nourri de la nourriture de l'Esprit, si tu as bu de l'eau de la vie et que tu as revêtu des vêtements de la lumière ineffable, si ton homme intérieur a été établi dans l'expérience et la plénitude (ἐν πείρᾳ καὶ πληροφορίᾳ) de toutes choses, voici que tu vis en vérité la vie éternelle et que désormais ton âme est dans le repos avec le Seigneur [1].

Quels sont d'après le Pseudo-Macaire, les caractères de l'expérience spirituelle ? Il constate que cette expérience est rare et passagère, qu'elle est supérieure à tout autre mode de connaissance. Elle est une grâce de Dieu à laquelle l'homme peut seulement se disposer, mais qu'il ne peut provoquer. Elle est variée, progressive, et malgré sa difficulté, possible dès cette vie. Cette expérience de Dieu pour l'homme n'est possible que depuis l'Incarnation. Enfin le Pseudo-Macaire décrit cette expérience comme un repos réciproque de l'homme en Dieu et de Dieu en l'homme.

I. Rareté de l'expérience

L'expérience spirituelle est fort rare ; le Pseudo-Macaire déclare avec un certain désenchantement :

... Quel est donc celui qui est parvenu au degré parfait en tout temps, et qui a goûté, et qui a l'expérience (πεῖρα) de ce monde-là ? Jusqu'à présent, je n'ai rencontré aucun chrétien parfait ou libre ; même celui qui a pénétré les mystères et les révélations dans la grande douceur de la grâce, en même temps le péché lui demeure inhérent. Ceux-ci cependant, à cause de la grâce débordante et de la lumière qu'ils ont en eux, croient être libres et parfaits ; ils se trompent par manque d'expérience (ἀπειρία) considérant que la grâce opère en eux. Mais jusqu'à

1. *Homélie* I, 12 ; P.G. 34, 461 C.

présent, je n'ai vu personne qui soit libre, je sais, pour l'avoir appris, qu'il n'y a pas d'homme parfait [1].

L'expérience spirituelle est rare parce que l'homme est rarement libre, et l'homme est rarement libre parce qu'il se lasse vite de l'effort qu'exige sa libération. Une des Homélies insiste sur la nécessité de la persévérance pour s'affranchir des passions. Faute de cette obstination, l'homme ne peut prétendre à ce sentiment de certitude et de plénitude par quoi se définit l'expérience.

Les âmes de cette espèce qui ont pour Dieu un amour ardent et insatiable sont dignes de la vie éternelle ; c'est pourquoi elles méritent d'être affranchies des passions et obtiennent, de façon parfaite, la participation à la lumière de l'union mystérieuse et ineffable avec l'Esprit saint dans la plénitude de la grâce (ἐν πληρώματι χάριτος). Au contraire toutes les âmes efféminées et molles qui, du fait qu'elles sont encore dans la chair, ne cherchent pas à recevoir par la persévérance et la patience, la sanctification — non point fragmentaire, mais parfaite du cœur — et qui n'ont pas espéré communier dans la perfection, avec une perception et une plénitude totale, (τελειότητι μετὰ πάσης αἰσθήσεως καὶ πληροφορίας) à l'esprit de consolation — n'ont pas obtenu d'être affranchies des passions du mal par l'Esprit, non plus que celles qui, après avoir mérité la grâce divine, dupées par ce mal, se sont laissées aller à l'incurie et à la négligence [2].

Dans une des Homélies récemment éditées [3], le Pseudo-Macaire décrit l'homme faisant alternativement l'expérience du bien et l'expérience du mal. Il y a là, dit-il, une pédagogie divine. Si l'homme était établi dans la douceur, la consolation, le repos, il croirait que c'est là chose naturelle et non grâces surnaturelles. Ce serait non point esprit d'enfance mais infantilisme spirituel. Le risque de l'expérience du mal est pour l'homme la garantie de sa liberté. Il doit choisir librement le bien, non point seulement par une connaissance conceptuelle,

1. *Homélie* VIII, 5 ; 532 A.
2. *Homélie* X, 2 ; 541 C. — Une page parallèle figure dans le *De Caritate* XXVI ; 929 A.
3. *N. Hom.* XII, p. 61.

toujours abstraite, mais par la douloureuse expérience qu'il a du péché :

Celui qui a goûté à la grâce, son âme a repris vie et a éprouvé le repos céleste, étranger à cette vie d'ici-bas, après avoir connu par expérience (πείρᾳ) la douceur du bien. Ensuite, si pendant un peu de temps, l'esprit s'exalte d'orgueil ou se répand en bavardages, ou fait quelque chose d'autre, à nouveau, il se remplit de péchés, afin qu'il souffre et connaisse par expérience (πείρᾳ μάθῃ) son amertume, et qu'alors il fuie vivement en quête de l'ineffable consolation et du repos. Mais à nouveau, il le trouve et après s'être revivifié et avoir trouvé pendant un peu de temps le repos, à nouveau il a eu de la négligence, le mal trouve pâture en lui et afflige amèrement l'homme, la grâce s'éloignant afin qu'il connaisse par expérience : la douceur, le repos, la consolation ; et l'amertume, l'affliction qu'est le péché, la souffrance (...) afin qu'ayant goûté par l'expérience même l'amertume du péché et la douceur de la grâce, l'âme devienne plus perceptible et plus sobre, pour fuir parfaitement le mal et adhérer de tout son être au Seigneur, jusqu'à ce qu'elle devienne avec Lui un seul esprit. Car si la douceur, le repos, la joie étaient en tout temps dans l'âme, elle ne connaîtrait pas la différence, elle ne saurait pas ce qu'elle possède et elle deviendrait trop négligente, elle ignorerait la surabondance du bien et la surabondance de la bonté du Seigneur, et elle n'aurait pas conscience de son privilège. Même si elle les possédait, elle ne saurait pas qu'elle les possède, et elle ne connaîtrait pas la surabondance de l'amertume et le caractère terrible du péché. (...) Alors elle n'est pas infantile et sans expérience et sans connaissance du bien et du mal, mais elle a la connaissance parfaite des deux, par expérience, en acte et par connaissance sensible (πείρᾳ καὶ ἐνεργείᾳ καὶ αἰσθήσει τὴν γνῶσιν).

Dans une autre de ses Homélies [1], le Pseudo-Macaire met en parallèle, l'action dans l'âme de l'Esprit de Dieu et des esprits du mal. Ces deux influences sont décrites par lui en termes d'expérience (πληροφορίᾳ καὶ αἰσθήσει καὶ ἐνεργείᾳ). Non seulement au plan spirituel (ἔν τε τῇ ψυχῇ) mais même au plan corporel (ἐν τῷ σώματι) cette double expérience est comme une « possession » de l'homme ou par l'esprit de Dieu ou par l'esprit du mal.

1. *N. Hom.* XXV, p. 138.

C'est un tel changement qui doit s'accomplir dans l'âme qui a donné sa foi au Christ et qui l'aime sans partage, un tel renouvellement, une telle transformation en toutes choses : à la fois dans les pensées du cœur, sanctifié par l'Esprit, et dans les œuvres bonnes de la justice ; l'Esprit de bonté opérant en elle avec vérité, plénitude, présence sensible et active — à la façon dont les esprits de ténèbre des passions opèrent en elle le mal avec présence sensible et certaine dans l'âme et dans le corps.

Par ailleurs, l'expérience de Dieu ne garantit pas du péché : on peut perdre la grâce, même après l'avoir expérimentée (Homélies XV, XXVII). L'exorde de l'Homélie XXVII, si proche du fameux sermon de saint Léon (*De Nativitate Domini*) rappelle l'éminente dignité de l'homme : « Prends conscience de ta noblesse, ô Homme, et de ta dignité, combien tu es honorable : frère du Christ, ami du Roi, conjoint de l'Époux céleste. Qui peut connaître la puissance et les mystères de la divinité, il s'en humiliera davantage, car il y verra, par la puissance de Dieu, sa chute à lui ».

Ainsi donc ces privilèges extraordinaires, loin d'enorgueillir le chrétien, doivent le remplir d'humilité. L'expérience (*πεῖρα*) des dons de Dieu ne le met pas à l'abri des tentations (*πειρασμός*) du diable.

Est-ce à dire que pour le Pseudo-Macaire, l'expérience de Dieu est à la fois quasi impossible sur cette terre et dangereuse pour les illusions auxquelles elle peut donner lieu ? Sa mise en garde ne lui fait pas oublier que le salut n'est pas qu'une espérance et que certains privilégiés, les saints, peuvent, dès à présent, goûter de manière très authentique, à l'au-delà. L'expérience éternelle est pour eux déjà commencée.

II. Possibilité de l'expérience dès cette vie

Les chrétiens participent à un autre monde, grâce à l'Esprit qu'ils ont reçu. Aussi la gloire de la Résurrection est-elle déjà expérimentée ici-bas.

...En créant Adam, Dieu ne lui a pas préparé des ailes corporelles comme aux oiseaux, car il lui a réservé les ailes du Saint-Esprit,

c'est-à-dire celles qu'il doit lui donner à la résurrection, pour le soulever et l'emporter là où l'Esprit le veut : ailes que, dès à présent, les âmes des saints méritent de posséder quand elles s'envolent par l'intellect (νοῦς) à la pensée du ciel. Car pour les chrétiens, il est un autre monde, et une autre table, et d'autres vêtements, et une autre jouissance, et une autre communauté, et d'autres relations, et une autre pensée. C'est bien pourquoi, ils se trouvent être plus forts que les hommes. La force qui vient de là, ils sont jugés dignes de la recevoir du Saint-Esprit à l'intérieur de leur âme. C'est pourquoi à la résurrection, les corps seront jugés dignes des biens éternels de l'Esprit, et seront intimement mêlés à cette gloire dont, dès maintenant, leurs âmes ont l'expérience [1].

... Par le Baptême, le chrétien acquiert une nouvelle nature, il est doté de sens nouveaux, qui lui permettent de percevoir les réalités surnaturelles.

... Tout ce qui est dans le Christ est une nouvelle créature (*II Cor.* 5/17).

Notre-Seigneur Jésus-Christ est venu changer notre nature, la transformer, la renouveler, pour créer à neuf l'âme qui s'était soumise aux passions par le péché, en la mêlant à son esprit divin.

C'est un nouvel esprit, une nouvelle âme, de nouveaux yeux, de nouvelles oreilles, une nouvelle langue spirituelle, bref, ce sont des hommes nouveaux qu'il est venu former dans les croyants [2].

Dans le *De Caritate*, après avoir noté que l'expérience est incommunicable et ne relève pas de la connaissance sensible, le Pseudo-Macaire réserve à l'au-delà l'expérience totale et définitive : alors le corps glorifié, c'est-à-dire placé sous l'emprise et la mouvance de l'Esprit, pourra lui aussi appréhender les réalités surnaturelles.

... Lorsqu'il t'arrivera d'entendre parler de l'union de l'époux et de l'épouse, des chœurs, des danses, n'aie en l'esprit rien de matériel ni de terrestre. Car ces termes sont pris seulement comme signe, par condescendance : puisque ces réalités spirituelles sont indicibles et invisibles aux yeux de chair. Mais elles entrent dans la compréhension d'une âme sainte et fidèle : l'union de l'Esprit Saint, les trésors

1. *Homélie* V, 11 ; 516 C-D.
2. *Homélie* XLIV, 1 ; 780 A.

célestes, les chœurs et les fêtes des saints anges deviennent manifestes à celui-là seul qui les a saisis par l'expérience (πεῖρα) et il est absolument impossible à qui n'a pas été initié (ἀμυήτῳ), fût-ce de les concevoir. Écoute donc avec soin ce que l'on dit là-dessus, jusqu'à ce que, à toi aussi, il arrive de mériter par ta foi d'obtenir de tels liens, et alors tu sauras, par l'expérience même (πεῖρα) des yeux de l'âme de quels biens des chrétiens pourront avoir communication : car à la résurrection il sera permis au corps lui-même d'obtenir de tels biens, de les voir et pour ainsi dire de les posséder, lorsque lui même sera devenu esprit [1].

III. Primat de l'expérience

On a vu dans un des textes cités plus haut (Homélie VIII, v) le lien que l'auteur établit entre la perfection, la liberté et l'expérience. Il met prudemment en garde contre l'illusion de la liberté et de la perfection, précisément par manque d'expérience. Cette relation entre perfection, liberté et expérience est affirmée dans un autre passage où le Pseudo-Macaire affirme le primat de l'expérience sur tous les autres modes de connaissance : ils ne sont auprès d'elle que des mirages :

... Ceux qui parlent de spiritualité sans y avoir goûté (ἄνευ τῆς γεύσεως) ressemblent à un homme qui chemine en pleine chaleur de midi à travers le désert, il dessine dans sa soif violente une source d'eau et se figure lui-même être en train de boire, cependant que ses lèvres et sa langue dessèchent de soif.

Ils ressemblent encore à quelqu'un qui parle de la douceur du miel sans y avoir jamais goûté, sans donc connaître le degré de douceur qu'il atteint. En vérité ils sont ainsi ceux qui parlent de perfection, de suavité et de liberté spirituelles sans avoir expérimenté la puissance de ces réalités et sans y croire fortement [2].

1. *De Caritate*, XIII ; 920 C.

2. *Homélie* XVII, 12 ; 632 B (Cf. Homélie XVII, 9 ; 629 B). — Grégoire Palamas dans sa *Défense des Saints Hésychastes* cite un texte du Pseudo-Macaire assez semblable à celui-là : « Les choses spirituelles sont inaccessibles aux gens sans expérience (ἄψαυστά ἐστι τοῖς ἀπείροις τὰ πνευματικά), mais la communion au Saint-Esprit peut être reçue par l'âme sainte et fidèle ; les trésors célestes de l'Esprit ne se manifestent qu'à celui qui les reçoit par l'expérience (τῇ πείρᾳ), tandis que le non initié ne peut même pas les imaginer » (I, 3, 34 ; Traduction Meyendorff. Louvain 1959, p. 184).

L'expérience spirituelle n'est pas pour le Pseudo-Macaire une connaissance incertaine, un vague sentiment religieux auquel il faudrait recourir faute d'une connaissance plus rigoureuse. D'après lui, l'expérience chrétienne, c'est la vie de l'homme en milieu divin. Le poisson, dit-il, ne peut vivre que dans l'eau, l'oiseau ne peut vivre que dans l'air, le quadrupède que sur terre. Chaque être est adapté au milieu dans lequel il doit vivre et pour lequel il a été créé. De même, l'homme ne trouve son milieu vital qu'en Dieu seul, sinon il périt, comme le poisson hors de l'eau, il est la proie des Bêtes sauvages comme l'oiseau à terre, il se noie comme le quadrupède dans l'eau.

Les enfants qui ont été engendrés par l'Esprit ne trouvent repos et joie en rien d'autre qu'en cette Parole qui les a engendrés. Chaque être en effet, c'est dans la patrie, dans le milieu où il a été engendré qu'il a son repos et sa joie [1].

L'expérience du repos et de la joie est le signe qu'un être est adapté, qu'il est à sa place. C'est pourquoi le caractère existentiel de l'expérience en fait, selon le Pseudo-Macaire, un moyen privilégié de connaissance ; aucun autre ne peut mieux nous prouver que nous sommes où nous devons être, que nous sommes adaptés, que nous avons déjà, dans une certaine mesure, atteint notre fin.

IV. Gratuité de l'expérience

Le Pseudo-Macaire insiste avec force sur la transcendance de Dieu. Sans doute un combat spirituel est demandé à l'homme pour devenir l'ami de Dieu, mais c'est Dieu qui a l'initiative de cette amitié. Loin d'être le résultat d'une conquête ou d'une technique, l'expérience est pure grâce.

... Si Dieu veut se rendre semblable à l'une de ses créatures, pour le ravissement et la joie des créatures intelligentes, il peut tout comme il veut. Tout lui est aisé, facile, lui qui se change en ce qu'il veut pour les âmes méritantes qui lui sont fidèles. Qu'on lutte seulement pour lui devenir cher et agréable, et l'on verra véritablement

1. *N. Hom.* XXVII, p. 151.

par l'expérience, et la sensation même (πείρᾳ καὶ αἰσθήσει) les biens du ciel, la joie inexprimable, la richesse infinie de la divinité — choses que l'œil n'a pas vues, que l'oreille n'a pas entendues, et qui ne sont pas montées au cœur de l'homme — l'Esprit du Seigneur apparaissent pour le repos des amis justes, pour leur ravissement, pour leurs délices, et leur vie éternelle [1].

Dans le *De Caritate*, le Pseudo-Macaire montre que l'expérience ne relève ni de la science, ni de la puissance, mais que la « pauvreté » au sens biblique est la disposition fondamentale pour goûter Dieu en plénitude et certitude.

... Bienheureux en vérité, et enviables pour leur vie et leur merveilleuse jouissance tous ceux qui, grâce à leur conduite ardente et amoureuse de la vérité, ont pris connaissance des mystères célestes de l'Esprit par l'expérience et la perception (πείρᾳ καὶ αἰσθήσει) et ont le ciel pour cité.

Ces gens-là sont plus forts que tous les hommes : il est facile de le montrer. Qui donc parmi les puissants, les sages, les intelligents, a eu la possibilité de monter au ciel, alors qu'il se trouve sur la terre, et de faire là-haut des œuvres spirituelles, et d'observer les beautés de l'Esprit ? Mais dès maintenant, un pauvre réel, dans une misère extrême, méprisé, pas même un peu connu de ses voisins, en tombant sur la face devant le Seigneur, montera au Ciel conduit par l'Esprit, et dans la plénitude (πληροφορία) de son âme, il jouit des merveilles de là-haut [2].

A qui a fait cette expérience, toutes les pseudo-réalités terrestres : richesses et honneurs, apparaissent illusion et vanité.

... L'ami de la vérité, l'ami de Dieu, qui a goûté la douceur céleste, — qui possède la grâce enracinée, fondue en son âme, qui s'est remis entièrement aux volontés de la grâce — celui-là, tout de cette vie lui est honneur. Car il se tient au-dessus de toutes les choses du monde, que l'on cite l'or, l'argent, les honneurs, les gloires, les « félicitations », les louanges, dans la mesure où il est parvenu à l'expérience (πεῖρα) d'une autre richesse, d'une autre gloire, et qu'il nourrit son âme d'un plaisir impérissable, et qu'il a ce sentiment de plénitude (αἴσθησις καὶ πληροφορία) que lui donne l'union à l'Esprit [3].

1. *Homélie* IV, 12 ; 481 B.
2. *De Caritate* XVII ; 921 D.
3. *De Caritate* XXII ; 925 D.

De même, dans l'Homélie V, le Pseudo-Macaire oppose le désir des hommes de voir le luxe dont s'entourent les rois de la terre, à l'indifférence de « ceux qui ont l'expérience d'une autre gloire » :

La vue du Roi est l'objet du désir de tous les hommes ; tout habitant de la ville royale désire voir la beauté du Roi, l'ornement de ses vêtements, la gloire de sa pourpre, l'éclat de ses perles, la grâce de son diadème, le prix des richesses qui l'environnent. Mais les spirituels ne font aucun cas de tout cela, parce qu'ils ont fait l'expérience d'une autre gloire, céleste et incorporelle, qu'ils ont été frappés par une autre beauté, ineffable, qu'ils participent à une autre richesse, vivre selon l'homme intérieur, et qu'ils ont part à un autre Esprit [1].

V. Progrès de l'expérience

Le progrès est la loi de la vie spirituelle et ce progrès est perceptible : plus l'âme prend conscience de sa faim de Dieu, plus elle est rassasiée ; mais le désir croît avec le rassasiement. C'est ce qu'expose le Pseudo-Macaire dans un texte du *De Caritate* d'une inspiration très voisine de certaines pages de Grégoire de Nysse.

... Les âmes qui aiment la vérité, et qui aiment Dieu ne supportent pas le relâchement, fût-il court, de leur amour pour le Seigneur. Mais tout entières, et entièrement clouées à sa croix, elles ont la perception (αἴσθησις) du progrès spirituel qui se fait en elles. Blessées en vérité par ce désir, et affamées pour ainsi dire de la justice des vertus et de la lumière du bon Esprit, même dignes des mystères divins et participant au bonheur céleste et à la grâce, elles ne se fondent pas sur ces biens, et ne se croient pas quelque chose. Mais plus elles sont dignes des charismes de l'Esprit, plus insatiables elles sont pour rechercher avec plus d'activité les réalités célestes ; et plus elles perçoivent le progrès spirituel, plus gourmandes elles deviennent en vérité de cette union ; et alors qu'elles sont riches spirituellement, elles sont comme des pauvres, du moins à leur propre égard, selon la Sainte Écriture : « Ceux qui me mangent auront encore faim, et ceux qui me boivent, encore soif » [2] (*Eccl.*, 29, 20).

1. *Homélie* V, 5 ; 499 A.
2. *De Caritate* XXV ; 928 C.

Le degré le plus élevé de l'échelle spirituelle n'est cependant guère compatible avec la vie d'ici-bas pour deux raisons :

1) L'homme ne peut se maintenir longtemps au degré supérieur : il y est vite comme asphyxié. La densité écrasante, la vision aveuglante et la parole acérée de Dieu rend vite « insupportable » son tête-à-tête.

2) Au paroxysme, l'expérience de Dieu polarise tellement les facultés humaines que celui qui en est bénéficiaire devient incapable du service du prochain. Or l'expérience authentique n'est pas une évasion hors du réel : l'extase ne dispense pas de la charité.

C'est là le sens profond de deux épisodes évangéliques : lors de la Transfiguration, Jésus n'acquiesce pas au désir de Pierre de prolonger l'expérience de la contemplation.
Lors de l'Ascension, deux anges viennent rappeler aux Apôtres qu'ils ont autre chose à faire qu'à regarder le ciel.

... Il faut gravir douze marches, et arriver à la perfection. On a occasionnellement réussi à atteindre ce degré, et on est parvenu à la perfection ; à nouveau la grâce faiblit, on descend une marche, et on se maintient sur la onzième. D'ailleurs un être riche en grâce, étant libre et pur, s'est maintenu au degré de la perfection, sans cesse captif et suspendu en l'air.
C'est qu'en l'air, l'homme à qui ces merveilles ont été montrées, dont il a reçu l'expérience, si elles étaient sans cesse avec lui, il ne pourrait pas supporter « l'économie » de la parole et sa pesanteur, il ne supporterait pas de prêter l'oreille, de se soucier du contingent, ni à son sujet, ni au sujet du lendemain, ni de rien faire que de rester assis dans un coin suspendu en l'air et enivré. Aussi, afin que l'on puisse vaquer au soin des frères et au ministère de la parole : c'est seulement lorsque le mur de séparation est détruit, et la mort vaincue que ce degré de perfection est accordé [1].

Ce degré de perfection n'est atteint que dans le martyre. Le sentiment de certitude et de plénitude accompagne alors le don total de soi. En lisant les Actes des Martyrs on constate

1. *Homélie* VIII, 4 ; 529 D. Une page presque identique figure dans le *De Caritate* X ; 916 D.

la vérité de cette remarque : l'expérience parfaite est dans notre mort pour le Christ.

L'âme blessée d'amour pour l'Esprit céleste, excitant toujours en elle par la grâce un désir ardent de l'Époux céleste, voulant être jugée digne de connaître parfaitement l'union avec Lui, mystérieuse et ineffable dans la sanctification de l'Esprit, le visage de l'âme dévoilé et tourné vers l'Époux céleste dans la lumière spirituelle indicible, unie à Lui en toute certitude (ἐν πληροφορίᾳ πάσῃ), conformée à sa mort et espérant toujours avec un grand désir la mort pour le Christ (...) mérite d'être la demeure du Christ [1].

Dans l'Homélie VII, 5-6, à une question de ses disciples le Pseudo-Macaire répond en distinguant l'*αἴσθησις*, l'*ὅρασις*, le *φωτισμός* et l'*ἀποκάλυψις*. Mais, ayant établi cette gradation il n'en décrit pas les étapes. Il constate seulement que bien peu de chrétiens atteignent la vision (525 D-527 A).

Ailleurs, le Pseudo-Macaire montre comment Dieu s'adapte à ceux avec lesquels il entre en relation : Abraham, Isaac, Jacob, Noé et Daniel ; Moïse, Élie et Isaïe ; David et Salomon : autant d'expériences religieuses différentes, mais c'est toujours le même Dieu qui se révèle ainsi « de bien des manières », pour employer l'expression de l'Épître aux Hébreux (I, 1) [2].

Ces manifestations divines variées correspondent au développement de la Révélation. Sans que le Pseudo-Macaire le déclare explicitement, ce progrès de la Révélation apparaît dans le cours de l'histoire sainte comme l'expérience spirituelle collective de la communauté israélite. Chaque étape marquant un progrès dans l'expérience que l'homme peut avoir de Dieu.

VI. L'expérience de Dieu par l'homme n'est réellement possible que depuis l'Incarnation

La création de l'homme permettait déjà à Dieu de trouver son repos en l'homme, et à l'homme de trouver son repos en Dieu. Cependant l'expérience restait insuffisante et comme extérieure : dans l'Ancien Testament, Dieu parle à l'homme.

1. *Homélie* X, 4 ; 544 B.
2. *Homélie* IV, 13 ; 481 C.

Ce n'est que par l'Incarnation que Dieu peut parler en l'homme. Depuis l'Incarnation, en même temps que l'Invisible devenait visible, l'expérience s'intériorisait. Il semble, d'après le Pseudo-Macaire, qu'il fallut la médiation de la chair du Christ, pour que l'Esprit de Dieu rencontrât l'esprit de l'homme.

L'Incarnation constitue — pourrait-on dire — l'expérience parfaite et unique de Dieu : celle de l'union hypostatique. Mais de manière participée, cette expérience exceptionnelle est quand même possible pour le chrétien. Le mot de saint Jean-Baptiste : « Il faut qu'Il croisse et que moi je diminue », et celui de saint Paul : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi », sont le fondement de toute spiritualité chrétienne. L'emprise de Dieu sur l'homme n'est vraiment réalisable que par l'Incarnation. Parce qu'Il s'est fait chair, le Verbe peut diviniser l'homme.

... Le Dieu infini et incompréhensible, par sa bonté s'est diminué lui-même, a revêtu les membres de ce corps et s'est retiré de la gloire inaccessible ; par douce bienveillance, il s'est métamorphosé et s'est incarné, et il se mêle, il pénètre les âmes saintes qui lui sont agréables et fidèles et il devient avec elles un seul Esprit selon la parole de S. Paul : Ame dans l'âme pour ainsi dire, substance (ὑπόστασις) dans la substance, de sorte que l'âme puisse vivre d'une vie nouvelle, éprouve (αἰσθέσθαι) la vie immortelle, et devienne participante de la gloire incorruptible. Lui qui est comme il le veut et ce qu'il veut, dans sa bienveillance ineffable et sa bonté incompréhensible, se transforme, se rapetisse, prenant un corps pour s'assimiler aux âmes fidèles, saintes et justes, afin que soit vu par elles celui qui est invisible, et que soit palpé, selon leur nature subtile, celui qui est impalpable et qu'elles goûtent sa douceur et qu'elles jouissent par l'expérience même du charme de la lumière, de la jouissance ineffable.

Lorsqu'il le veut, il devient un feu qui brûle toute passion mauvaise et étrangère (car il est dit en effet « Notre Dieu est un feu dévorant »). Lorsqu'il le veut, il est un repos indicible et secret, afin que l'âme se repose du repos divin. Lorsqu'il le veut, il est une joie et une paix qui la réchauffe et l'enveloppe [1].

1. *Homélie* IV, 10, 12 ; 480 C–D.

Quand l'âme atteint cette paix et cette joie, délivrée des tentations elle est établie dans la perfection de l'amour, en elle réside la plénitude de la divinité : « εἰς τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος [1] ».

C'est là vraiment la divinisation de l'homme, et le Pseudo-Macaire n'hésite pas à employer le vieux mot païen d'apothéose pour en parler à l'un de ses disciples : « ἀποθεοῦται ὁ ἄνθρωπος [2] ».

VII. L'expérience est décrite comme un repos de l'homme en Dieu et de Dieu en l'homme

Deux textes scripturaires semblent avoir inspiré la description que le Pseudo-Macaire donne de l'expérience :

1) L'appel de Jésus, tel que nous l'a transmis saint Matthieu : « Venez à moi, vous tous qui êtes las et surchargés, et je vous soulagerai (ἀναπαύσω). Prenez sur vous mon joug et recevez mes leçons, car je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez le repos (ἀνάπαυσιν) pour vos âmes. Car mon joug est bénin et mon fardeau léger » (11, 28-30).

2) Le désir de Jésus d'être reçu et de se reposer dans l'âme des saints tel que l'Apocalypse le décrit : « Je me tiens à la porte et je frappe. Si quelqu'un écoute ma voix et ouvre la porte, j'entrerai chez lui, je souperai avec lui et lui avec moi » (3, 20).

L'ἀνάπαυσις est un mot et un état cher au Pseudo-Macaire : il l'emploie et s'y réfère avec prédilection. Dans les seules vingt-huit Homélies éditées en 1961 le substantif ἀνάπαυσις ou le verbe ἀναπαύειν reviennent près de cinquante fois. Jamais, chez le Pseudo-Macaire l'ἀνάπαυσις n'a le sens péjoratif de relâchement qu'il a chez quelques auteurs spirituels [3]. D'autre part, il faut noter que le mot κατάστασις qui désigne un état stable de paix et de tranquillité n'appartient pas au vocabulaire du Pseudo-Macaire, alors que : « c'est un des mots qui revien-

1. *Homélie* XXVI, 15 ; 684 D.
2. *Homélie* XXVI, 2 ; 676 C.
3. Voir par exemple l'*Ascetikon* copte de l'Abbé Isaïe, édité et traduit par A. Guillaumont, Le Caire, 1956, p. 46 et 52 n. 3.

nent souvent sous la plume d'Évagre et aussi sous celle de Maxime »[1].

Comment définir cet *ἀνάπαυσις* qui est, d'après le Pseudo-Macaire, l'expérience fondamentale et le but de toute vie spirituelle ?

1° Ce repos est tout autre chose qu'une sieste inconsciente, une torpeur passive, un état de quiétisme. *Ce repos est un rassasiement qui comble en plénitude.* L'*ἀνάπαυσις* est *πληροφορία.*

... Lorsqu'il le veut, Dieu se fait repos indicible et secret afin que l'âme se repose du repos de Dieu. (...)
L'Esprit du Seigneur apparaît alors pour le repos des âmes justes, pour leur ravissement, leurs délices et leur vie éternelle[2].

... Dans la vision d'Ézéchiel les quatre êtres vivants dirigeant le chariot symbolisent les principales facultés de l'âme : la volonté (*θέλημα*), l'intelligence (*συνείδησις*), la conscience (*νοῦς*) et la puissance d'aimer (*ἀγαπητικὴ δύναμις*) : ce sont elles qui dirigent le chariot de l'âme et c'est en elles que repose Dieu[3].

... Notre cœur, ce palais du Christ, est encombré d'impuretés de toute sorte et d'une foule d'esprits maléfiques. Il faut donc que ce palais soit remis en état, car le Christ-Roi y viendra avec ses anges et ses saints pour s'y reposer[4].

2° *Ce repos est réciproque* : ce n'est pas seulement l'homme qui trouve en Dieu son repos comme en sa fin, c'est Dieu Lui-même qui trouve en l'homme son repos, comme si l'homme était en quelque sorte la fin de Dieu[5].

1. M. VILLER, *Aux Sources de la spiritualité de S. Maxime*, dans *RAM*, 11 (1930), p. 254.
2. *Homélie* IV, 9-12 ; 480 D–481 B.
3. *Homélie* I, 3 ; 452 C.
4. *Homélie* XV, 33 ; 597 C.
5. Ce repos mutuel de Dieu dans l'homme et de l'homme en Dieu, ce don réciproque et cette complémentarité est une des intuitions fondamentales de Nicolas Berdiaeff, et sans doute la pensée des Pères grecs n'a pas été sans l'influencer sur ce point comme sur plusieurs autres. Il y revient souvent dans son œuvre : « Dieu a besoin de l'homme et l'homme a besoin de Dieu pour que chacun atteigne sa plénitude : l'homme est indispensable à la vie divine ». *La Dialectique Existentielle du Divin et de l'Humain*, Paris, 1947 p., 141. — « On considère la nostalgie humaine de Dieu, mais on oublie la nostalgie divine qu'a Dieu de l'homme ». *Esprit*

... Sa nourriture (du Christ), sa boisson, son vêtement, sa maison, son repos sont dans nos âmes. Il frappe toujours voulant entrer chez nous. Recevons-le donc et introduisons-le au dedans de nous, parce que lui aussi est, pour nous, notre nourriture, notre vie, notre boisson, et la vie éternelle. Et toute âme qui ne le reçoit pas et ne le fait pas reposer en elle — bien mieux ne se repose pas en lui — n'a pas part au royaume des cieux [1].

Dans une des Homélies récemment éditées, le Pseudo-Macaire développe le même thème :

Toute âme qui ne l'a point accueillie en elle maintenant, et qui ne lui a pas donné le repos, grâce aux fruits de sa vertu — ou plutôt qui ne s'est pas reposée en Lui, qui n'a pas vécu la vie de l'Esprit — n'a point part au Royaume des Cieux avec les Saints, et ne peut monter dans la Cité Céleste des Premiers Nés (...) Quand nous avons une telle espérance que le Seigneur entre et se repose en nos âmes — ou plutôt que nos âmes se reposent dans le Seigneur — tout ce que tu vois se produire dans ce monde-ci, tu dois le transposer pour ton profit spirituel, avec l'œil de l'Esprit et grâce à la bonne orientation que tu as choisie. Par exemple, si tu vois dans le monde une réjouissance, des fêtes, dis-toi à toi-même : Quand donc mon âme sera-t-elle digne de célébrer la fête spirituelle de l'Esprit ? [2]

Le Pseudo-Macaire ne cite pas explicitement la Genèse, mais il semble suggérer que si Dieu ne s'est reposé qu'au septième jour de la Création, c'est qu'il avait enfin trouvé le lieu de son repos : dans le cœur de l'homme.

... La Création toute entière est soumise à sa domination, mais il ne s'y est pas érigé de trône, il n'est pas entré en communion avec

et Réalité, Paris, 1938, p. 194-195 ; — « La question de Dieu, c'est celle que se pose l'homme ; la question de l'homme, c'est celle que se pose Dieu » *L'esprit de Dostoievsky*, Paris, 1946, p. 24 ; — « L'idée de Dieu est l'idée humaine la plus haute. L'idée de l'homme est l'idée divine la plus haute » *Autobiographie*, Ch. VIII dans la revue *Esprit* (1948, p. 180). — « S'il est nécessaire à l'homme d'être en Dieu, il est nécessaire à Dieu d'être en l'homme » *Le Sens de la Création*, Paris, 1955, p. 410. Cependant chez Berdiaeff, cette complémentarité de Dieu et de l'homme se présente de façon paradoxale : trop systématique parce que trop symétrique ; tandis que chez le Pseudo-Macaire, elle conserve un équilibre théologique indiscutable.

1. *Homélie* XXX, 9 ; 728 B-C.

2. *N. Hom.* XVI, p. 85-88.

elle. Il n'a voulu se reposer qu'en l'homme, avec lequel il est entré en communion, qui est devenu son lieu et son repos. Vois-tu maintenant la parenté de Dieu avec l'homme et de l'homme avec Dieu ?

Voilà pourquoi l'âme judicieuse et prudente parcourt toutes les choses créées, et ne trouve pour elle de repos qu'en Dieu. Le Seigneur de son côté, a décidé de ne se reposer qu'en l'homme [1].

... Si Dieu a créé le Ciel et la terre pour être l'habitation de l'homme, il a fait le corps et l'âme de l'homme pour être sa propre demeure, pour vivre dans le corps comme dans sa propre maison, pour s'y reposer avec l'âme bien-aimée faite à son image comme épouse [2].

Ce sublime état d'intimité doit maintenir dans l'humble confiance du tout petit qui ne cherche pas à comprendre et ne se soucie pas du comment :

... Mange le pain que tu trouves et oublie toute la terre. Va aux rives du fleuve et bois selon ton besoin et va-t-en et ne cherche pas d'où il vient et comment il coule (...)

Vois la lumière du soleil. Ne cherche pas quelle quantité de lumière il contient et sous quel signe il se lève.

Ce qui t'est utile, prends-le (...)

Le nourrisson quand il approche du sein, tète et se nourrit. Il ne sait pas l'origine et la source d'où coule le lait. Il tète et épuise la mamelle qui s'emplit de nouveau. Et ni la mère ni l'enfant ne savent comment cela se fait [3].

D. P. MIQUEL,
Abbé de Ligugé.

1. *Homélie* XLV, 5 ; 789 C.
2. *Homélie* XLIX, 4 ; 816 A.
3. *Homélie* XII, 12 ; 564 B-D.

Chronique religieuse

Église catholique. — Du 26 septembre au 1er octobre dernier, a eu lieu à Rome un CONGRÈS INTERNATIONAL sur la THÉOLOGIE de Vatican II, auquel un nombre important de théologiens assistait [1]. Ce congrès sera vraisemblablement le premier d'une série, dont le siège variera ultérieurement de pays à pays (on en prévoit un du même genre à Toronto pour 1967).

Le but de celui qui vient d'avoir lieu était spécialement de faire participer, à Rome même, des théologiens de tous pays et de toutes tendances à une même assemblée, pour parer à l'inconvénient souvent signalé d'une théologie des Facultés romaines trop peu ouverte et trop dirigiste. Ce but, qui était non seulement voulu par le pape, entrait dans l'idée du renouvellement de la pensée chrétienne énoncée par le Concile. Le Congrès comportait, au point de vue œcuménique, deux conférences qu'il nous faut signaler ici : 1° celle du P. J. HAMER O.P., qui, sous forme de commentaire à la déclaration sur l'unité approuvée par le COE à New Delhi en 1961, traitait de la manière dont les chrétiens séparés peuvent se joindre les uns aux autres pour unir œcuméniquement leurs efforts [2] ; 2° celle de Mgr G. THILS de Louvain sur l'importance œcuménique de l'ecclésiologie de Vatican II, conférence qui eut lieu dans la séance plénière de clôture.

Le 7 octobre, a été annoncée une réorganisation des diocèses du district de Paris, laquelle serait d'une grande importance pour l'Église catholique, cette expérience devant servir de

1. La meilleure recension de ce Congrès nous a paru être celle du P. G. DEJAIFVE, *Le congrès international de théologie sur le Concile de Vatican II*, dans la *NRTh* de décembre 1966, p. 966-971.

2. Cette conférence a déjà paru en italien dans *Il Regno* de Bologne, du 15 novembre 1966, p. 607-609, sous le titre : *Verso quale unità stiamo incamminandoci ?*

prototype pour certaines grandes agglomérations urbaines d'autres pays.

Les évêques du *Consilium* liturgique ont tenu leur importante 7e SESSION PLÉNIÈRE à Rome du 6 au 15 octobre, et ils ont approuvé les schémas liturgiques des diverses commissions, en leur état de préparation actuelle.

Notons que cinq OBSERVATEURS, invités par le Secrétariat pour l'Unité, ont assisté à ces délibérations sur la future liturgie et y ont pris un vif intérêt. C'étaient : le Dr. Raymond GEORGE, méthodiste, lequel était mandé par le COE ; de la Communion anglicane, le chanoine R.C.D. JASPER (Angleterre, président de la commission liturgique anglicane) et le Dr. MASSEY SHEPHERD (U.S.A., Berkeley University, Cal.) ; le prof. W. KÜNNETH (Féd. Luth. mondiale) ; enfin le Frère Max THURIAN (Taizé).

Mgr WILLEBRANDS a entretenu récemment, au Secrétariat, 40 informateurs évangéliques, venus en congrès à Rome.

Il leur a fait le point de la situation œcuménique et leur a parlé de la possibilité d'une appartenance de l'Église catholique au Conseil œcuménique des Églises. Pour des raisons structurelles, ajouta Mgr Willebrands, on ne peut encore s'entretenir officiellement de cette appartenance au Conseil, car ce dernier ne connaît que des « Églises nationales ». Lui-même n'avait pas encore pris de décision à ce sujet. On ne sait pas encore si l'Église catholique serait représentée en bloc ou par ses conférences épiscopales. Il faut ainsi attendre ce qui mûrira « dans le silence ». « Sur l'appartenance des Églises catholiques locales aux Conseils locaux (Afrique, Amérique), nous n'avons rien prévu encore, poursuivit le Secrétaire, mais nous n'avons rien contre [1] ».

U.R.S.S. — Le diacre A. KRASNOV, jusqu'ici favorable au

1. Cfr *Der Christliche Sonntag*, 9 octobre : *Rom als Mitglied des Weltrates ?* p. 324. Mgr Willebrands a écrit une préface au livre *Friede zwischen den Christen* (Herder) par Augustin BEA et W. A. VISSER 'T HOOFT, où il donne des détails sur les quatre rencontres à Milan et à Rome, depuis 1960 entre les deux personnalités, rencontres qui ont mené au rapprochement décisif entre Rome et Genève en 1965 (*Ibid* p. 323-324).

patriarche Alexis [1], a fait paraître le 21 mai [2] des critiques informées, assez vives, parfois trop rudes, à l'égard des attitudes du chef de l'Église dont il vise également l'entourage.

Il s'en prend surtout à la passivité du patriarche depuis 1959 — date du changement de la politique gouvernementale au détriment de l'Église — et à la position du patriarche, surtout en mai, à l'occasion de la célèbre lettre des deux prêtres de Moscou [3] (cfr *Irénikon* 1966, pp. 365-366), texte dont il prend entièrement la défense, comme document représentant la conscience de l'Église et la canonicité. Sur la base des exigences qu'il estime vraiment minimum, des deux prêtres, il réclame des contacts avec les autorités soviétiques, de la part de « personnalités ecclésiastiques vraiment représentatives de l'Église », et il donne des exemples tirés d'un passé récent, du succès de telles démarches. Il fait part de son intention de proposer aux autorités gouvernementales « soumises elles-mêmes à des tendances contradictoires [4] », le projet d'une série de lois ayant comme but l'instauration d'une véritable séparation de l'Église et de l'État [5]. Adversaire de toute espèce de schisme — il a fait partie jadis de l'« Église rénovée » et a connu le malheur d'une telle situation — il demande de la part des chefs de l'Église « la prise en considération de toute critique sensée, au lieu de la condamnation sans appel dont on a eu le récent exemple ». Il faut espérer qu'une solution pourra être trouvée, malgré les difficultés qu'il ne faut pas se dissimuler.

Dans leur numéro du 29 août les *Isvestia* ont publié une INTERVIEW [6] de M. KUROEDOV, directeur du Conseil pour les

1. Il avait participé à la célébration du 80e anniversaire du patriarche et rédigé dans *ŽMP* (1957, n° 11) 40 pages consacrées à cet événement.
2, A. KRASNOV, *Avec amour et colère*, paru dans *La Pensée Russe* de Paris, 7 juillet.
3. « Je sais de source sûre, qu'en privé, vous avez reconnu la justesse de la démarche de ces deux prêtres ». A noter ici qu'il faudrait tenir compte aussi de l'âge du prélat et des conditions qui doivent être vraisemblablement les siennes.
4. Il cite à ce sujet l'article, « en principe absolument louable », de l'oukase du 18 mars dernier sur la discrimination (cfr *Irénikon* 1966, p. 224-225) mais s'interroge sur son application.
5. L'auteur semble se faire quelque illusion sur la situation dans les pays non russes de l'Est qu'il cite en exemple.
6. Principaux extraits, dans *SOEPI* du 22 septembre.

Affaires religieuses, où celui-ci répond aux « questions des lecteurs » sur les rapports entre l'Église et l'État.

A une première question sur le nombre de croyants et le contrôle de l'État sur les associations religieuses, M. Kuroedov a fait savoir que le nombre de ces croyants était inconnu, car il n'y a pas sur ce point de recensement officiel. « La loi établit la séparation de l'Église, de l'État et de l'éducation et interdit strictement toute discrimination religieuse ». Puis M. Kuroedov analyse les décrets de mars dernier : Moindre sévérité pour une première infraction mais plus lourde responsabilité pour les récidivistes. « Naturellement dans notre pays la liberté de conscience ne signifie pas ce que certaines personnalités religieuses à l'étranger souhaiteraient, à savoir que l'activité des associations religieuses ne soit en rien limitée et qu'elles puissent faire tout ce qu'elles veulent sans tenir compte de la législation de notre pays ». La religion doit limiter ses activités à la satisfaction des besoins religieux des croyants, sans troubler l'ordre public, et M. Kuroedov indique ce dont la religion doit d'abstenir vis-à-vis des droits du citoyen soviétique. D'autre part « l'enregistrement des groupes religieux prouve, dans l'intérêt des croyants, que l'association a reçu l'autorisation officielle, laquelle n'est refusée que si les activités contredisent à la loi ou constituent un effort pour exercer une pression sur la personne et les droits du citoyen soviétique ». La majorité des membres du clergé, écrit M. Kuroedov « s'efforcent d'obéir à la loi et de se montrer loyaux à l'égard de toutes les mesures du gouvernement dans le domaine de la politique intérieure et extérieure ».

Puis, en venant à la seconde question sur l'activité de certaines associations baptistes nouvelles, il commente les activités du nouveau « GROUPE D'INITIATIVE » qui s'est constitué en opposition aux dirigeants de « l'Association des baptistes » et a tenté de la dissoudre[1]. Ce groupe a demandé l'abolition des lois soviétiques concernant le culte religieux comme « sataniques » et demande « une liberté illimitée pour propager partout la religion, réclamant que soit mis fin à l'éducation athée dans les écoles ». Ce groupe qui — selon M. Kuroedov — ne réunirait que 5 % des baptistes, s'est appelé « Comité d'organisation pour la convocation d'un congrès uni des baptistes » et s'est proclamé indépendant et centre spirituel, demandant au gouvernement de le reconnaître en cette qualité. Puis

1. Sur la situation difficile des baptistes, voir le Dossier d'*ICI* du 15 octobre : *Le Drame des baptistes en URSS*, pp. 19-26.

M. Kuroedov passe aux manifestations d'agitation en public (processions, etc.) de ce groupe. « Il n'est pas étonnant que certains groupes aient eu à répondre de leurs activités ». Mais l'énorme majorité se rend compte de l'erreur de créer hors de la légalité un second centre baptiste. Enfin, sur la troisième question, M. Kuroedov a répudié expressément toute forme de contrainte ouverte pour combattre la religion : « Depuis longtemps on sait que toutes les formes d'interdiction ou de pression administratives sont des armes sans efficacité contre l'idéologie religieuse. On ne peut forcer personne par des décrets ». Il cite alors Engels et Lénine, « avocats de la propagande athée sur une base scientifique, mais qui, ont refusé d'attaquer la religion ». Selon M. Kuroedov, « si les activités d'une organisation religieuse restent dans le cadre défini par la législation soviétique, elle peut exister aussi longtemps que des croyants continueront à en être membres » [1].

A la réunion du St-SYNODE du 23 juin, l'archevêque de Berlin et d'Europe centrale Mgr KIPRIAN (Zernov), qui avait été soudain rappelé, s'est vu mettre en disponibilité. L'exarchat sera confié temporairement à l'évêque de Tegel IONAFAN.

Pour succéder à l'archiprêtre Vitalij BOROVOJ, co-directeur de *Foi et Constitution*, a été désigné l'archimandrite VLADIMIR Sobodan chef de la mission russe à Jérusalem. Il représentera donc l'Église d'URSS auprès du COE et, conformément à une décision antérieure du Synode, devient évêque de Zvenigorod, vicaire du diocèse de Moscou [2].

L'archimandrite (Viktor Markianovič)Sobodan, né en 1935 en Ukraine est âgé de 31 ans. Élève en 1954 du séminaire d'Odessa, puis de l'Académie de Léningrad, il enseigna à Odessa et devint recteur de ce séminaire en 1965. Au début de cette année, il fut nommé à Jérusalem. Sa consécration a eu lieu le 9 juillet, pour la fête de l'icone de N.D. de Tichvin, à la Laure de St-Serge, sous la présidence du métropolite Pimen de Kruticy [3].

1. M. Kuroedov a noté que plusieurs publications ecclésiastiques étrangères avaient, en traitant des décrets de mars, fait preuve d'« une objectivité louable ».

2. Cfr *ŽMP* 1966, n° 7.

3. *ŽMP*, n° 9.

L'évêque de Sverdlovsk et Čeljabinsk, FLAVIAN, a été nommé lors de la réunion du St-Synode du 7 juillet, au siège de Gorjkij et Arzamas [1] dont est libéré Pimen de Kruticy. Son ancien siège sera temporairement administré par l'évêque LEONID de Perm [2]. A noter le fait qu'à cette même session l'archevêque ANTONIJ (Krotevič) récemment transféré à Tula et Belëv a été relevé de ses fonctions et mis en disponibilité [3]. A sa place, est nommé le jeune évêque de Vienne et d'Autriche VARFOLOMEJ, dont le siège est administré temporairement par Ionafan de Tegel [4].

Le 16 juin est décédé après une longue maladie l'ancien archevêque de Gorjkij et Arzamas (de 1961 à 1965), IOANN Alekseev, âgé de 75 ans. Prélat très pieux, il célébrait pontificalement chaque dimanche. Ses funérailles ont eu lieu le 19 juin à la cathédrale de Gorjkij au milieu d'un grand concours de peuple. Ses restes ont été transférés à Tallinn dont il avait été auparavant archevêque [5].

Le jeune évêque IOANN (Snyčev) de Syzran (cfr *Irénikon* 1966, p. 91) a défendu le 4 février sa dissertation magistrale sur « les schismes de l'Église russe dans les années vingt et trente du XXe siècle » : (schismes de « droite », « grégorien », « joséphiste », « victorien ») [6].

1. L'archevêque Mstislav ayant été mis au repos pour cause de maladie ; cfr *Irénikon* 1966, p. 365.
2. Cfr *ŽMP*, n° 8.
3. Cfr *Irénikon* 1966, p. 227. Au lieu de Varzanskij (évêque de Vilno), lire à cet endroit : Krotevič (qui venait d'Ivanovo, 27 janvier). Le diacre KRASNOV, dans son opuscule mentionné plus haut, disait du métropolite Antonij Krotevič : « retourné il y a trois mois à Tula, malgré les protestations de tous les croyants, unanimement méprisé de ses ouailles, remis en place par la force armée, célèbre sous la protection de la milice locale ». Ici les pétitions populaires semblent depuis lors avoir eu gain de cause et l'Église avoir obtenu satisfaction.
4. Cfr *ŽMP*, n° 8.
5. Cfr *ŽMP*, n° 9. Notons également que le 18 août est mort à 74 ans le métropolite de Krasnodar et Kuban, Viktor (Svjatin).
6. *ŽMP*, n° 8 contient un long article de A. IGNATIEV, de Sofia, sur le professeur N. N. GLUBOKOVSKIJ, avec la liste complète des œuvres de l'illustre savant. — Dans le n° 9 figure l'exposé ouvert de Mgr NIKODIM, à *Église et Société*, le 16 juillet : « Le dialogue avec l'Église catholique romaine sur la pensée sociale contemporaine », pp. 70-75 ; également l'exposé du prof. Vitalij BOROVOJ, le 14, sur « les exigences de la théologie en rapport avec la révolution sociale de notre temps », pp. 76-79.

Dans une relation sur la visite du métropolite Varnavas de Kitros à l'Église russe du 16 juin au 4 juillet on peut trouver quelques informations intéressantes sur les SÉMINAIRES ET ACADÉMIES de cette Église. Il y avait 120 étudiants à l'académie théologique et 80 élèves au séminaire de Léningrad, 120 étudiants à l'académie et 130 élèves au séminaire de Zagorsk. Le monastère de Zagorsk comptait 82 moines : 300 élèves sont inscrits aux cours par correspondance. Près d'Odessa, le séminaire, le monastère de la Dormition et la villégiature d'été du patriarche sont situés dans un grand parc au bord de la mer. Le séminaire comptait 55 élèves et le monastère 35 moines. Là vivent aussi les anciens métropolites Jean de Prague et Onisifor de Kaluga, ainsi que l'exarque Irénée Talamvékos du patriarcat d'Alexandrie. Au séminaire géorgien, hébergé dans une modeste habitation à Mchet (à 20 km de Tiflis), que le métropolite Varnavas visita le 28 juin, 10 séminaristes se préparaient à la prêtrise (*E* 1 août ; cfr *Irénikon*, 1966, p. 390).

Les membres du GROUPE DE TRAVAIL de *Foi et Constitution*, après leur réunion à Zagorsk (voir *Conseil œcuménique* p. 561) ont visité les uns Léningrad et Tallin, les autres Kiev et Lvov.

Ils ont eu des conversations avec les professeurs et les étudiants des Académies théologiques de Zagorsk et Léningrad. A Léningrad, pour la première fois dans l'histoire de l'Académie, l'eucharistie a été célébrée dans un rite différent de celui de l'Église orthodoxe : l'évêque Oliver Tomkins ayant célébré, en présence des professeurs et étudiants, selon le rite anglican. Le groupe qui a visité Kiev a assisté à de nombreux services orthodoxes et baptistes et s'est rendu à Počaev où la célèbre Laure demeure active, avec ses moines réduits à une trentaine. Cependant on note une légère tendance à l'accroissement. Partout les œcuménistes ont pu noter la profondeur et l'authenticité de la vie religieuse et le désir de l'Église de participer au mouvement œcuménique. L'un des problèmes qui se posent est celui de la formation des jeunes théologiens. Les réunions de Zagorsk ont montré l'importance pour la jeune génération, en particulier, des contacts avec la vie théologique internationale [1].

A la fin de septembre, une DÉLÉGATION de la FÉDÉRATION LUTHÉRIENNE MONDIALE a rendu visite aux Églises luthériennes de Lettonie et d'Esthonie. Les délégués ont prêché dans les églises,

1. Cfr *SOEPI*, 15 sept.

pris contact aussi avec des luthériens vivant dans d'autres régions de l'U.R.S.S. Avec des dirigeants soviétiques responsables des affaires religieuses ils discutèrent de la vie de ces Églises et de leur rapport avec la Fédération. D'après un communiqué de la FLM, il y a 350.000 luthériens en Esthonie et 400.000 en Lettonie. Selon le Dr. APPEL, ces Églises sont vivantes, dans des circonstances difficiles, et présentent une énigme pour les athées. « Mais le nombre des baptêmes, confirmations et mariages religieux en est en régression ». A noter qu'il n'y a de séminaire dans aucun des deux pays, et que la formation des jeunes pasteurs pose un problème particulier [1].

Alexandrie. — En septembre 1964 les métropolites du patriarcat d'Alexandrie avaient essayé en vain d'obtenir la démission du patriarche Christophoros infirme depuis plusieurs années (cfr *Irénikon* 1964, p. 528).

Le 16 août, plusieurs métropolites réunis à Kiphissia près d'Athènes où réside le patriarche réussirent à lui faire mettre sa signature sous l'acte d'abdication. Le métropolite Nikolaos d'Axoum qui arriva ensuite mit la valeur de la signature en doute, parce que le patriarche n'était plus conscient de ses actes. Les autres métropolites se rendirent à l'évidence que la signature devait être considérée comme nulle. Le même métropolite fit du 25 au 28 septembre une visite à Istanbul pour mettre le patriarche Athénagoras au courant. Entretemps il publia une petite brochure de 14 pages : *Le Saint-Synode du patriarcat d'Alexandrie a-t-il le droit de déclarer le patriarche déchu? Étude canonique.* Il y proposa une déclaration de déchéance du patriarche après un examen médical. En octobre les métropolites se réunirent à Alexandrie pour décider de cette question.

Le conseiller juridique du patriarche, M. Elevtherios Mamounas, fit savoir dans une lettre à *Kathimerini* 17 novembre, que le patriarche avait déclaré explicitement qu'il voulait rester patriarche jusqu'à sa mort. Le 18 novembre le Saint-Synode réuni à Alexandrie accepta la démission et déclara le siège patriarcal vacant.

On doit souhaiter qu'à ce poste si vénérable parmi les anciens sièges orientaux, et qui a eu, au début du mouvement œcuménique, un rôle important, soit élu, dans les circonstances

1. Cfr *ICI*, 15 nov. Pour la précédente visite de la FLM, en juin 1964, voir *Irénikon* 1964, p. 379-380 ; cfr les chiffres.

présentes de la vie des Églises, une personnalité représentative des grandes aspirations de tous les chrétiens.

Allemagne. — Nous avions signalé dans une chronique précédente (*Irénikon*, 1966 p. 228-229) qu'après l'élaboration de ses statuts la Conférence épiscopale allemande devait tenir à Fulda sa première réunion sous sa forme nouvelle. Cette réunion a eu lieu du 27 au 30 septembre [1].

Les évêques auxiliaires (*Weihbischöfe*) y ont aussi participé, avec, en partie, droit de vote. Le président de la Conférence est le cardinal DÖPFNER, qui le demeurera jusqu'en 1972. Le directeur du secrétariat permanent, élu aussi pour six ans, est le directeur de l'Académie catholique en Bavière, Mgr Karl FORSTER. — Les questions d'organisation ont été au premier plan : la Conférence a institué 15 commissions ordinaires et 3 extraordinaires [2]. Une adresse pastorale sur la situation postconciliaire a été préparée sans être publiée. Selon un exposé du cardinal Döpfner, la conférence s'est occupée des conseils presbytéraux et pastoraux dans les diocèses, du diaconat [3], d'une nouvelle discipline de la pénitence [4], de la liturgie, de la réorganisation des études théologiques, des questions œcuméniques (contacts avec l'EKD) [5] et enfin de la réponse à donner au catalogue d'erreurs, envoyé par le Cardinal Ottaviani.

1. Cfr *Der Christliche Sonntag*, 16 oct., *HK* nov.

2. 1. Foi et morale (card. FRINGS) ; 2. Questions œcuméniques (card. JAEGER) ; 3. Pastorale (card. DÖPFNER) ; 4. Liturgie (Mgr VOLK) ; 5. Prêtres (Mgr SCHRÖFFER) ; 6. Ordres (Mgr LEIPRECHT) ; 7. Laïcs (Mgr HENGSBACH) ; 8. Diaspora et Mission (card. JAEGER) ; 9. *Caritas* (Mgr SCHÄUFELE) ; 10. Éducation et école (Mgr POHLSCHNEIDER) ; 11. Science et culture (card. JAEGER) ; 12. Informations (Mgr LEIPRECHT); 13. Finances (Mgr HENGSBACH) ; 14. Commission centrale sous la direction du card. DÖPFNER.

3. Il ressort de l'exposé du cardinal que la réintroduction du diaconat permanent a été décidée. Pour les réalisations, les autres pays de langue allemande seront consultés.

4. Selon la Constitution pontificale *Paenitemini* du 17 février.

5. Ces contacts seront poursuivis. Les premières conversations de Fulda du 16 avril (cfr *Irénikon* 1966, p. 230) ont été, selon le cardinal, « très bonnes ». Dans l'effort de la clarification œcuménique, on a conscience qu'« il faut aussi envisager les problèmes qui ont surgi des nouvelles orientations de la théologie évangélique ». Le cardinal mentionna en particulier les contacts avec l'Orthodoxie. Mais il souligna aussi le rôle du magistère des évêques, à l'égard des importants et rapides développements théologiques actuels, ainsi suscités, et qui ont fait naître un extraordinaire intérêt dans de larges secteurs de l'opinion.

Lors de la formation en juillet 1948 à Eisenach de l'EKD (englobant luthériens, réformés et unis) un paragraphe de la charte *(Grundordnung)* traitait de l'ADMISSION individuelle à la COMMUNION, dans le cadre des Églises membres, de façon relativement restrictive [1]. Des discussions ont lieu depuis un certain temps autour d'un élargissement de ce texte, de la part du Conseil de l'EKD, dans le sens de l'intercommunion.

LM d'octobre publie, en guise de « conclusions provisoires », un article, assez réservé, de Heinz BRUNOTTE, ancien président de la chancellerie de l'EKD, article qui reflète une position luthérienne confessionnelle et donne en ce sens un commentaire attentif du texte actuellement en vigueur [2]. Selon le théologien luthérien, des discussions doctrinales en vue d'un consensus — Arnoldshain n'a guère été satisfaisant pour clarifier les divergences — doivent précéder la pleine communion, laquelle n'existe pas entre luthériens et réformés allemands.

Ajoutons que le Conseil attend, avant le 31 janvier 1967, les prises de positions sur la question des différentes Églises membres de l'EKD.

Les différences d'opinion entre le mouvement pour la Confession « Pas d'autre Évangile » et le *Kirchentag* évangélique, furent le 5 octobre, à Hanovre, l'objet d'un débat sous la présidence du *Landesbischof* Dr. Hans Lilje. Il n'a pas mené à des résultats concrets, mais les participants ont décidé de « demeurer en contact et de poursuivre la conversation ». Sur

1. Voici le texte : « Au sujet de l'admission à la Ste-Cène, il n'y a pas, à l'intérieur de l'EKD, un plein accord. Dans de nombreuses Églises membres [principalement, « unies »], les membres d'une autre Confession faisant partie de l'EKD sont admis sans limitation. Dans aucune Église membre, on ne refuse l'accès à la table du Seigneur, là où la responsabilité pastorale ou bien les situations des communautés les unes par rapport aux autres (*gemeindliche Verhältnisse*) permettent l'admission. L'appartenance ecclésiastique régulière et les normes de la discipline ecclésiastique demeurent en chaque cas sans modification » (Art. 4, nº 4, du 13 juillet 1948). (N.B. Les mots entre crochets sont du commentaire de Brunotte).

2. Heinz BRUNOTTE, *Nochmals : Abendmahlszulassung und Grundordnung der EKD*, dans *LM*, octobre, pp. 506-511. L'article reprend en appendice des extraits de Brunotte, *Die Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland — Ihre Entstehung und ihre Probleme*, Berlin, 1954.

cet échange, à Hanovre, auquel ont participé entre autres le président du *Kirchentag*, Dr. Freiherr VON WEIZSÄCKER, et le secrétaire général, Dr. Hans Hermann WALZ, comme représentants du *Kirchentag*, et les pasteurs westphaliens Rudolf Baümer et Paul Dritenbeck pour le *Mouvement*, un communiqué a déclaré que la discussion s'est déroulée dans l'ouverture et l'objectivité [1].

Amérique. — Aucune sous-commission ne paraît avoir été envisagée avec les Baptistes de la part de la « commission épiscopale catholique pour les affaires œcuméniques » (cfr *Irénikon* 1965, p. 214). Cependant des démarches ont été entreprises récemment pour rendre possibles des dicussions entre la commission épiscopale catholique et la Convention baptiste américaine. Une recommandation en vue de discussions avec les catholiques a fait l'objet d'un débat lors d'une réunion de la « commission baptiste américaine pour l'unité chrétienne », qui s'est tenue en août, et une action en ce sens sera prise en novembre par une assemblée plus large. Au début de l'été, des démarches avaient été faites, en particulier pour inclure la *Southern Baptist Convention*, assez rétive en matière œcuménique, dans ces discussions avec la commission catholique [2].

La troisième RENCONTRE avec les LUTHÉRIENS a eu lieu comme prévu à Washington du 23 au 25 septembre, et a envisagé la question du caractère sacrificiel de l'eucharistie. La rencontre était présidée par le Dr. Paul EMPIE et Mgr T. Austin MURPHY, auxiliaire de Baltimore. La discussion entre les 18 représentants, qui n'a pas révélé des divergences aussi marquées qu'on s'y attendait, n'a pourtant pu être épuisée et sera poursuivie à la réunion d'avril 1967 au lieu du sujet prévu pour lors « La nature et le rôle du ministère ordonné », lequel sera débattu

1. *LM*, octobre.

2. Cfr *Direction Unity*, 31 août. Notons à ce propos qu'au cours de la *Convention baptiste du sud des USA*, on a fait état des progrès accomplis par l'Église baptiste en matière d'unité chrétienne. « Après 450 ans de guerre chaude ou froide, le dégel est arrivé », a confié le pasteur C. E. CARLSON de Washington, l'un des dirigeants de cette Église. Cfr *SOEPI*, 29 septembre.

ultérieurement. Cette session s'est révélée spécialement pleine de promesses [1].

On se souvient qu'une réunion préliminaire à des discussions s'était tenue le 9 septembre 1965 à Worcester (Mass.) entre la SOUS-COMMISSION CATHOLIQUE et la COMMISSION de la Conférence permanente des évêques ORTHODOXES (cfr *Irénikon* 1965, p. 507) représentant sept groupements orthodoxes. Les 20 théologiens qui ont participé le 29 septembre à la première réunion de travail proprement dite étaient, comme l'an dernier, réunis sous la co-présidence de l'archevêque grec orthodoxe Mgr IAKOVOS et de Mgr Bernard FLANAGAN, évêque de Worcester, président de la sous-commission catholique. Ils ont abordé avec fruit trois points : 1° d'anciennes divergences théologiques, à la lumière des différences de méthodologie, 2° des problèmes pastoraux pratiques, enfin 3° certaines propositions adressées aux deux Églises, concernant un témoignage commun dans le monde.

Une seconde réunion aura lieu les 5 et 6 mai 1967 à Worcester. Pour la préparer, trois groupes examineront les problèmes de la diversité théologique et de l'unité [2], de l'intercommunion [3],

1. *Direction Unity*, 15 oct. — Cinq exposés aiguillèrent la discussion : le Prof. James Mc CUE, laïc catholique nota le caractère traditionnel — en un sens large — de la doctrine de Luther. Le Dr. Kent KNUTSON (séminaire luthérien de St-Paul) esquissa une théologie plus spécifiquement luthérienne. Le R. P. Thomas AMBROGI, S. J. (séminaire de Woodstock) poursuivit ce sujet dans le cadre de la pensée catholique actuelle. Le Dr. Bertil GAERTNER (Princeton) parla de l'eucharistie comme sacrifice dans le Nouveau Testament et le P. W. BURGHARDT S. J. traita du même sujet dans la patristique. Du côté catholique participaient aussi Mgr W. BAUM, Mgr Joseph BAKER (St Louis), R. P. Raymond BROWN S. S. (Baltimore) ; R. P. Harry McSORLEY, C. S. P. (Washington) et le P. G. TAVARD. Les autres luthériens : Dr. Fred KRAMER (Concordia, St. Louis), Dr. George LINDBECK (Yale), Dr. Arthur PIEPKORN (Concordia), Dr. Warren QUANBECK (St. Paul) et Dr. Krister STENDHAL (Harvard). Le R. P. Mc SORLEY et le Dr. LINDBECK prépareront les résumés des discussions qui serviront à la future rencontre. — Le contenu des discussions de la 2e rencontre de février 1966 a été publié : *Lutherans and Catholics in Dialogue II : One Baptism for the Remission of Sins*, édité par le Dr. Paul C. EMPIE et Mgr William BAUM, qui donne les exposés et deux rapports.

2. Avec le P. John ROMANIDES (Haverill, Mass.) et le P. Charles VAN EUW (Brighton, Mass, secrétaire de la commission catholique).

3. R. P. J. MEYENDORFF (Yonkers, N. Y.) et Mgr MYLES M. Bourke

enfin du témoignage commun dans l'enseignement théologique [1]. Ces groupes se réuniront une fois par mois d'ici le mois de mai [2].

Nous ne pouvons songer à noter toutes les autres manifestations œcuméniques dans le cadre des États-Unis où l'œcuménisme se révèle, même théologiquement, très actif et pourrait servir de modèle pour son sérieux et son efficacité.

Les étudiants protestants, anglicans, orthodoxes et catholiques, dans l'impossibilité de vivre l'unité ont décidé de se réunir dans un mouvement unique. Un MOUVEMENT CHRÉTIEN D'ÉTUDIANTS vient en effet de se fonder sur une base confessionnelle élargie. Le Mouvement Chrétien Universitaire (UCM) a pris la place de la Fédération Nationale des Étudiants Chrétiens (NSCF) officiellement dissoute, au séminaire McCormick, à Chicago.

Rattaché au Conseil national des Églises, le nouveau mouvement gardera son autonomie législative et exécutive. L'UCM souhaite succéder à la NSCF comme membre de la Fédération Universelle des Associations chrétiennes d'étudiants aux États-Unis, mais devenir simultanément membre du mouvement international catholique *Pax Romana*. Le secrétaire général de la NSCF, nommé secrétaire général à l'UCM, M. L. CLOUGH a déclaré : « C'est pour faire face à la situation universitaire 1966 et à la situation nouvelle qui en résulte, et maintenir une présence chrétienne authentique dans le milieu universitaire, qu'il nous fallait des formes nouvelles. Ceux qui ont préparé la création de l'UCM savent que, si dans tout le pays entier des groupes interconfessionnels ont pris naissance spontanément, c'est pour faire face à des situations bien définies [3] ».

Le Rev. C. Kilmer MYERS, évêque épiscopalien, suffragant de Michigan, a été élu, le 14 septembre, 6e évêque de Californie, pour succéder au Dr. James PIKE, l'évêque libéral, qui avait annoncé récemment sa démission (cfr *Irénikon* 1966, p. 235),

1. R. P. Leonidas CONTOS (Brookline, Mass.) et R. P. Edward MALONE, M. M. (Maryknoll, N. Y.).
2. Les exposés et discussions formeront l'*Agenda* de la réunion de mai. Cfr *Direction Unity*, 15 oct.
3. Cfr *SOEPI*, 22 septembre.

en partie après des difficultés dont nos chroniques se sont fait l'écho (1965 p. 507). L'évêque s'est retiré le lendemain et a même résigné son titre d'évêque auxiliaire à la mi-octobre.

L'évêque de South Florida, Henry LOUTTIT, souhaitait voir Pike abandonner complètement l'épiscopat et lui a intenté un procès en hérésie, signé de trente autres prélats, procès qui devait être instruit à la chambre des évêques lors de sa réunion annuelle, à Wheeling W. Va., en fin octobre. Le *Presiding Bishop* John T. HINES nomma une commission chargée de préparer une déclaration reflétant le consensus de cette assemblée [1]. Il s'agissait de réprimander Pike plutôt que de le juger. Ses partisans déplorèrent la sévérité de la déclaration et firent à des degrés divers le procès de l'Église. Cependant par 103 voix contre 36 les évêques approuvèrent, avec deux légères suppressions, la déclaration. Celle-ci rejette, entre autres, le « ton et la manière de Pike lorsqu'il aborde la théologie, comme jetant un grand trouble au sein de la communion de l'Église ». L'évêque Louttit et ses amis du comité « pour la défense de la Foi », apparemment satisfaits, abandonnèrent leur procès. Pike néanmoins, irrité par la déclaration, réclama de l'évêque Hines une commission d'investigation sur ses propres dires et gestes. La commission ne sera constituée qu'après une période de détente (*cooling off*), et un conseil spécial « aidera à restructurer et renouveler l'Église » [2].

OO (août) présente un RAPPORT détaillé et les résolutions du 18e congrès biennal de l'Église grecque d'Amérique tenu à Montréal du 25 juin au 2 juillet. Le cardinal LÉGER fut l'orateur principal au repas officiel du 30 juin ; il y fit un remarquable discours sur *The Quest of Unity* (p. 244-246). Étaient présents aussi le professeur Hans KÜNG et le Dr. Eugène Carson BLAKE qui revenait d'Istanbul où le 19 juin il avait été reçu, avec le Dr. VISSER 'T HOOFT, par le patriarche Athénagoras. Dans son allocution aux congressistes, le Dr. BLAKE affirma que le patriarcat œcuménique pouvait compter dans ses moments difficiles sur l'appui du COE ; d'autre part la tâche majeure du COE était la désoccidentalisation de cet organisme. Celui-ci

1. Commission sous la présidence de l'évêque Angus DUNN (évêque de Washington en retraite), qui avait ordonné Pike prêtre épiscopalien.
2. Cfr *LC*, 13 nov.

doit cesser d'être un instrument de culture occidentale et lutter pour devenir vraiment œcuménique. L'adresse du patriarche au congrès daté du 20 juin rappela, dans un style de jubilation et d'action de grâces, tous les événements de quelque importance œcuménique des dernières années.

L'archevêque IAKOVOS, lors d'un pèlerinage au Mont Sinaï (25-30 août) envoya une lettre pastorale aux Grecs de l'hémisphère occidental (*OO* septembre). Un *All American Tribute* qui aurait dû être présenté au même archevêque en septembre a été remis au 15 janvier. A cette occasion K. Valone, *Ecumenism Should Begin at Home* (*Solia* 28 août), fit remarquer que sur la longue liste du comité d'honneur figurait seulement un prêtre grec et aucun prêtre des autres juridictions. Si cet événement devait être panaméricain, il devait être aussi panorthodoxe.

Dans une lettre au R.P. MEYENDORFF, éditeur de *The Orthodox Church*, le patriarche ATHÉNAGORAS rappella qu'il avait écrit à l'archevêque pour lui suggérer de trouver un moyen permanent et solide qui devait assurer l'unité entre les Orthodoxes en Amérique, et cela en collaboration fraternelle avec les chefs des autres Églises orthodoxes du pays. Chaque Église devrait conserver son autonomie interne et sa langue nationale, tout en coopérant avec les autres dans la solution des problèmes communs et particuliers et spécialement dans le progrès et la promotion de la nouvelle génération (*OC* août-septembre) [1]. Du 13 au 30 novembre l'archevêque IAKOVOS a visité les communautés orthodoxes à Hawaï, au Japon, en Corée du Sud, aux Philippines et au Vietnam.

Le nouveau métropolite syrien PHILIPPE SALIBA, qui est né au Liban en 1931, obtint son diplôme théologique au séminaire russe Saint-Vladimir en juin ; le 14 août il fut consacré par le patriarche Théodose au monastère de Saint-Élie de Chouaya.

1. L'éditorial *Unite not Divide* (*Solia*, 25 septembre) relève le manque d'efficacité des sessions de la *Standing Conference of Canonical Bishops* « qui semble plutôt accentuer nos différences que ce que nous avons en commun. Beaucoup d'évêques en sont exclus 'pour des raisons canoniques' et l'on s'efforce trop peu de régulariser leur situation. Au contraire quelques évêques se servent de la Conférence pour parler contre leurs collègues de même origine nationale, qui ne sont pas d'accord avec eux ».

Le lendemain les deux prélats se rendirent à Belemend pour poser la pierre de dédicace de la nouvelle académie théologique, don de feu le métropolite Anthony Bashir (*The Word* octobre ; cfr *Irénikon* 1966, p. 99). A l'occasion du dîner d'adieu à son ancienne paroisse de St-George, Cleveland (Ohio), le 8 octobre le métropolite rappela que « le plus grand problème de l'Orthodoxie était sa désunion. Pour le moment il y a (en Amérique) 13 juridictions dont la plupart sont divisées en deux ou plusieurs groupes. Nous sommes unis par la doctrine et par la tradition. Seul le nationalisme nous divise... Nous vivons dans l'ère des papes Jean XXIII et Paul VI lorsque nous entrons en relation avec les catholiques romains. L'Église chrétienne n'est pas divisée par des problèmes sérieux, mais bien plutôt à cause d'ambitions politiques et d'un endurcissement ethnique ». Le métropolite, qui est un œcuméniste convaincu, dit aussi qu'il enjoindra à son clergé d'avoir des dialogues avec les catholiques « avec lesquels nous avons 98% en commun ». L'évêque catholique de Cleveland était présent (*Solia* 23 octobre).

Credinţa nº 7-8 est dédié à la consécration épiscopale de Mgr Victorin (Ursache, dépendant du patriarcat de Bucarest) à Windsor, Ontario, le 7 août (cfr *Irénikon* 1966, p. 374).

A côté de l'archevêque Iakovos, y participèrent les archevêques Aristovoulos de Kyriakoupolis qui a étudié une année à Sibiu et Epiphanios de Philadelpheia, d'origine macédo-roumaine, tous les deux venus de Jérusalem. Le professeur Nicolae Mladin de Sibiu représentait le patriarche de Roumanie. L'évêque catholique de London avait envoyé un représentant. L'archevêque catholique de Detroit fit de même lors de l'installation de Mgr Victorin dans cette ville le 21 août. Dans sa première lettre pastorale lue ce dimanche dans les églises de son éparchie il rappelle que l'évêque roumain se trouvant dans la juridiction de la *Metropolia* russe avait invité les Roumains à rompre les liens avec le patriarcat de Bucarest. Il y répond que « la *Metropolia* russe n'est pas en communion canonique avec l'Église orthodoxe œcuménique, ni avec aucun des patriarcats apostolique et autocéphales de l'Orient » (*Credinţa* nº 9). *Solia* 25 septembre : *Pour clarifier notre position. Le fond et les motifs des relations entre l'Evêché roumain orthodoxe et le Patriarcat roumain orthodoxe de Bucarest,* expose l'historique de ses rapports depuis

1929 et indique les raisons de la séparation. Au n° 23 du 6 novembre *Solia* publie une longue réponse à la lettre pastorale.

Le 16 août le patriarcat œcuménique a nommé le P. John R. MARTIN, évêque auxiliaire pour le diocèse carpatho-russe, avec le titre de Nysse. Il a été consacré à Johnstown, Pa., le 6 octobre, par l'archevêque Iakovos et nommé recteur du séminaire *Christ the Saviour* dans la même ville et vicaire général, par Mgr Orestes Chornock.

Âgé de 35 ans, il fut comme lui ordonné prêtre catholique uni (en 1955) et remplit jusqu'en 1964 les fonctions de secrétaire, chancelier assistant et chancelier chez Mgr Nicholas Elko, évêque catholique pour les Podcarpathiques à Pittsburgh. Depuis lors il poursuivit des études de philosophie à la *Stanford University*, Palo Alto, Californie (*The Church Messenger*, n° 16-20).

Le II[e] SABOR DE L'ÉPARCHIE SERBE INDÉPENDANTE a eu lieu au monastère S[t]-Sava, Libertyville, Ill., du 28 septembre au 1 octobre.

Quelques centaines de délégués étaient présents et l'orateur principal était le Dr. Dragoljub VURDELJA de Trieste (cfr *Irénikon* 1966, p. 118). Ce diocèse groupe 78 prêtres qui desservent 58 paroisses aux États-Unis, 23 en Europe, 15 en Australie, 3 en Amérique du Sud et une à Johannesburg (Afrique du Sud). L'Église serbe rattachée au patriarcat de Belgrade avait fait un appel au tribunaux pour empêcher cette réunion. D'autre part l'Église patriarcale a eu gain de cause devant les tribunaux pour l'église paroissiale Saint-Dimitrije d'Akron, Ohio et pour les propriétés de l'église Saint-George, East Chicago.

Le DIOCÈSE BULGARE dirigé par Mgr Kiril Ferent Ienčev a tenu sa 4[e] réunion à Detroit, Mich., du 30 septembre au 1 octobre (*Solia* 23 octobre ; *GSZE* n° 24).

Lors d'une CONFÉRENCE de l'Église PATRIARCALE RUSSE tenue du 4 au 6 septembre à Detroit, sous la présidence de l'archevêque PANTELEIMON d'Edmonton, on suggéra l'érection d'un SÉMINAIRE théologique incorporé à l'université de l'état Michigan, et dirigé par l'archiprêtre Photius DONAHUE, professeur à cette université. On demanda aussi au patriarcat de Moscou d'envoyer un groupe de

moines pour former le noyau d'une COMMUNAUTÉ MONASTIQUE américaine. Notons que six paroisses de cette Église ont adopté le calendrier grégorien (*Solia* 25 septembre ; 23 octobre). — Le métropolite ukranien JOHN (Teodorovyc), assisté de l'évêque OLEKSANDER a consacré, le 11 septembre, sa nouvelle cathédrale de Saint-Volodimir à Philadelphia. La monumentale *Memorial Church* de South Bound Brook, N.J. (cfr *Irénikon* 1966, p. 100) héberge aussi un musée pourvu de nombreux et précieux souvenirs de l'Ukraine (*Ukrainian Orthodox Word* n[os] 9 et 10 ; *Ukraïnskyj Pravoslavnyj Kalendar na 1966 rik*). — Le 2 mars l'état de Kentucky a reconnu l'Église orthodoxe comme *Major Faith* (*The Word* octobre).

Comme PRIMAT de l'Église ARMÉNIENNE de l'Amérique du Nord (résidence à New-York) a été élu le 30 avril Mgr TORKOM Manoogian, né à Bagdad le 16 février 1919, doyen de l'école théologique arménienne de Jérusalem de 1957 à 1960, depuis 1962 évêque du diocèse occidental arménien aux États-Unis. Comme son successeur à Los Angeles, a été désigné Mgr YEGISHE Simionian (*OO* septembre ; *Solia* 9 octobre).

A la nouvelle édition du NOUVEAU TESTAMENT en grec préparée par l'*American Bible Society* ont collaboré les professeurs Kurt ALAND (Münster-en-W.), Allen WIKGREN (Chicago), Bruce METGER (*Princeton Theological Seminary*) et Matthew BLACK (Principal du *St Mary's College*, St. Andrews, Ecosse).

Le Dr. Eusebius STEPHANOU a été nommé *Associate Professor* à l'université catholique de Notre-Dame, Ill. pour donner un cours sur la pensée et la liturgie orthodoxes (*Solia* 25 septembre).

Le 2 juillet est décédé à Seattle, Washington, l'archevêque IOAN Maksimovič d'Amérique Occidentale et de San Francisco de l'Église russe synodale, disciple du métropolite Antonij Chrapovickij et grand ascète et homme de prière. Il avait achevé le corps des cadets à Poltava, la Faculté de droit à Charkov, et l'institut de théologie à Belgrade. De professeur au séminaire de Bitolj, il devint évêque de Changaï en 1934 et y resta jusqu'en 1949, fut ensuite archevêque de Bruxelles et de l'Europe Occidentale de 1951 à 1963 (*PR* n° 13 et 18).

Angleterre. — Le 30 septembre a été publié le RAPPORT (de 138 pages) sur le GOUVERNEMENT SYNODAL publié par la commission nommée en 1964, présidée par Lord HODSON, et chargée d'étudier la manière d'intégrer pleinement les laïcs

dans les délibérations législatives des synodes de l'Église d'Angleterre (cfr *Irénikon* 1964, p. 389).

De l'application des recommandations du rapport résulterait que, à partir de 1970, toutes les décisions en matière importante seraient de la compétence d'un synode unique, le « synode général ». Ce serait là théoriquement le nouveau nom de la *Church Assembly*, mais le synode assumerait aussi les fonctions des Convocations. Il serait composé des 43 évêques diocésains et de membres élus du clergé et des laïcs[1]. Les Convocations ne survivraient qu'avec des pouvoirs réduits, par exemple droit de *veto* — plus ou moins temporaire — au sujet de propositions sur la doctrine et la liturgie soumises à la demande des convocations par le synode. Elles ne posséderaient plus de pouvoirs en matière de droit canon et de législation. Rappelons que ce processus tendrait à assimiler le gouvernement synodal à celui des autres Églises de la communion anglicane. C'est la troisième commission qui depuis treize années s'est affrontée à ce gros problème.

Le rapport sera soumis à l'approbation des Convocations et de la *Church Assembly*.

La nouvelle COMMISSION « CHURCH AND STATE » destinée à étudier les divers aspects de l'Établissement, notamment dans une perspective œcuménique, en vue de « promouvoir une plus grande unité entre les Églises britanniques », a été constituée, au début d'octobre, par les deux archevêques. Elle remplacera la commission Howick, qui s'était bornée à la question des nominations par la Couronne, sans résultats satisfaisants. La décision en avait été prise par la *Church Assembly*, le 10 novembre dernier (cfr *Irénikon* 1965, p. 510). Le nouvel

1. Le synode aura 543 membres (la *Church Assembly* en a 746) : 250 élus du clergé et 250 du laïcat. La présidence ne serait plus normalement assurée par les archevêques mais par l'un d'entre huit membres, choisi pour sa compétence technique. Sur le rapport de l'un des membres de la commission, voir E. W. KEMP (dont nos chroniques ont déjà parlé) *Church Assembly may give way to General Synod*, *CT*, 30 septembre. L'éditorial de ce même numéro voit dans le rapport un compromis laissant vaguement subsister les Convocations en tant que symbole des deux provinces traditionnelles. Le rapport réforme aussi les synodes diocésains.

organisme est sous la présidence du Dr. Owen CHADWICK de Cambridge [1].

Les débats sur la RÉFORME LITURGIQUE ont fait récemment accomplir un grand pas en avant, malgré de récentes appréhensions. Le 24 septembre, après une discussion d'une journée, la CHAMBRE DES LAÏCS de la *Church Assembly* a approuvé les deux SERVICES D'ENTERREMENT (adultes et enfants) de la « première série » des services expérimentaux, tous deux pratiquement extraits du *Prayer Book* de 1928. Le point névralgique est, on le sait, que ces services contiennent des prières pour les défunts [2]. Malgré une certaine opposition d'évangéliques, les deux rituels recueillirent en leur faveur 184 voix contre 76 et 186 contre 76, c'est-à-dire plus des deux-tiers requis. Ayant déjà fait l'objet d'un vote favorable des Convocations, ils pourront être légalement employés à titre expérimental pour une durée de sept ans.

Au sujet du nouveau SERVICE EUCHARISTIQUE présenté par la commission liturgique, un très important débat s'est déroulé aux CONVOCATIONS d'octobre et a abouti à son approbation, moyennant une condition.

Le point difficile, comme l'a souligné notre dernière chronique (cfr *Irénikon* 1966, p. 238 et 377), concernait surtout la formule d'oblation : « Nous T'offrons ce pain et cette coupe », texte proposé par la commission liturgique. La commission spéciale chargée en mai de trouver une formule de compromis n'avait pas abouti à un résultat satisfaisant. Le débat confus et un peu tendu des Convocations dura deux jours, les 12 et 13 octobre ; le Dr. RAMSEY avait le premier jour proposé de remettre le vote au lendemain. Après une recherche d'essais de solution laquelle demeurait sans issue, la proposition qui l'emporta fut celle du chanoine HICKINBOTHAN et de l'évêque de Lincoln : se rallier à la formule de la commission liturgique, mais permettre comme alternative « Nous te rendons

1. Cfr *CT*, 7 oct., où l'on trouvera la liste des membres.

2. *Grant rest eternal unto him, and let perpetual light shine upon him*, les versets et répons, et la collecte. — La Chambre des laïcs s'occupera, à une séance ultérieure, du service de communion de cette première série dont elle avait à peine commencé la discussion. Cfr *CT*, 30 septembre, et *CEN*, *Protests but laity vote opens door. Prayers for the Dead are in.*

grâce sur ce pain et cette coupe »[1], solution réaliste et tenant compte de divergences doctrinales qui demeurent. Finalement l'ensemble du nouveau service fut ainsi unanimement accepté par les quatre Chambres afin d'être mis à l'expérience durant une période de trois ans. Il est à espérer que la Chambre des laïcs donnera sans tarder une semblable approbation, bien qu'elle ne se soit pas encore prononcée sur le service moins important de 1928. Malgré les difficultés escomptées, la période d'expérience devra servir à trouver une unique formule.

Les échanges théologiques aideront peut-être à faire admettre celle de la commission[2].

Les Convocations ont par ailleurs approuvé des variantes de détail dans les offices et donné leur *placet*, à une quasi-unanimité, au service d'enterrement proposé également par la commission liturgique, lequel comporte éventuellement une prière pour les défunts. L'expérience sera aussi de trois ans[3].

Le 21 octobre a paru la traduction en anglais de la Bible de Jérusalem, entreprise sous la direction du R.P. Alexander Jones. Cette édition d'une Bible maintenant familière au public de langue française, semble avoir causé une certaine sensation. Avec ses introductions, commentaires et notes traduites de l'édition française et sa traduction s'inspirant du texte français, le volume a été salué par toutes les Églises britanniques comme un chef d'œuvre d'érudition, de théologie biblique et de traduction moderne[4]. Le cardinal Heenan a

1. C'est la formule proposée par le Dr. Buchanan, au nom des Évangéliques lors des débats de mai, mais qui n'est retenue qu'à titre de variante. La proposition concernant les deux formules l'emporta à Cantorbéry par 14 voix contre 10 à la Chambre haute, et 102 contre 34 à la Chambre basse. A York, 5 contre 1 et unanimité pratique dans l'autre Chambre.

2. Il semble qu'au second siècle il y ait eu équivalence entre « rendre grâce » et « offrir ». Sur la formule d'oblation « Nous offrons le pain et le vin » voir le n° de *Theology*, octobre 1966.

3. *CT*, 14 octobre.

4. Cfr Joseph Robinson, *Biblical Landmark*, *CT*, 21 oct., qui rapproche 1966 de 1611 (date de la Version autorisée du Roi James) et Leonard Johnson, *The Jerusalem Bible*, dans *The Tablet*, 22 oct. Le terme « Yahweh » est cependant critiqué. Une édition a également été publiée aux U.S.

donné à cette occasion une réception à laquelle assistaient entre autres l'archevêque de Cantorbéry et sa suite.

Au palais de Lambeth a été organisée récemment une exposition de documents œcuméniques parmi lesquels figurait — pour le 40e anniversaire des Conversations de Malines — le calice de la cathédrale d'York qui porte l'anneau du cardinal Mercier. Sur le sujet de cette exposition, « l'Unité chrétienne, une approche anglicane », a été donnée dans le *Great Hall* de la bibliothèque, chaque jeudi à partir du 20 octobre, une conférence consacrée aux relations avec tels groupes d'Église [1].

Le patriarcat œcuménique a permis la célébration vespérale de la Sainte Liturgie pour les églises grecques d'Angleterre (*OO* septembre).

Antioche. — Ont été nommé évêques titulaires : l'higoumène Élie Nezm du monastère de St-Élie avec le titre d'Apamée et l'archimandrite Élie Salibi avec le titre d'Irinoupolis (début septembre). Au début d'octobre l'archimandrite Spyridon Kouri a été nommé métropolite de Baalbek-Zahlé (*Apoyevmatini* 19 octobre). Le 31 octobre le patriarche Theodosios frappé d'une thrombose cérébrale a dû être transporté d'urgence à un hôpital de Beyrouth.

Athos. — Dans sa contribution, sous le titre *Athonika*, à l'Annuaire de l'École Athonias [2], le gouverneur M. Emmanouïl Rounis paie un TRIBUT DE LOUANGE à son prédécesseur, M. Konstantopoulos (mai 1952-janvier 1964) et au recteur de l'école, le métropolite Nathanaïl (depuis 1953) pour tout ce qu'ils ont fait pour elle depuis sa réouverture en octobre 1953 (cfr *Irénikon* 1954, p. 312 s. ; 1961, p. 350, 364 et 369 s. ; 1964, p. 255). Depuis lors, plus de 30 élèves ont reçu la tonsure monastique à l'Athos et 50 le diplôme de fin d'études (p. 12). — *ŽMP*

1. Ont parlé ainsi chaque semaine les sept orateurs suivants : Sir Steven RUNCIMAN, le Rev. H. R. T. BRANDRETH, le Rev. Dr. T. M. PARKER, le Rev. Prof. Owen CHADWICK, le Rev. Prof. S. L. GREENSLADE, l'évêque de Leicester R. R. WILLIAMS, et le Rev. Dr. E. W. KEMP.

2. *'Αθωνικὰ (Δημοσιεύματα εἰς "'Επετηρίδα 'Αθωνιάδος Σχολῆς")*. Athènes, Astir, 1966 ; in-8, 46 p.

n° 9, a publié les noms des QUATRE HIÉROMOINES arrivés en juillet du Pskovo-Pečerskij monastère, au Rossikon : Stefan Kursin, Dosifej Soročenko, Evstafij Markelov et Ippolit Chalin. *Cŭrkoven Vestnik* n° 24, 21 septembre, a annoncé le départ, pour le monastère bulgare Zographou, le 10 septembre, de l'hiéromoine Pachomij du monastère de Godeč, de l'hiérodiacre Neofit du monastère de Trojan et du moine Partenij de Basarbovo, le premier âgé de 46, les deux autres de 53 ans (cfr *Irénikon* 1966, p. 242 et 380).

Australie. — L'archevêque SYLVESTER (Melbourne) s'est séparé en 1965 de l'Église autocéphale ukraïnienne et a érigé un « archevêché autonome australien ». Il reprochait à son supérieur le métropolite NIKANOR Abramovič (Karlsruhe) et à son collègue VARLAAM (Melbourne) des tendances pro-catholiques. Au synode tenu à Blacktown près de Melbourne le 26-27 décembre 1965, l'évêque VARLAAM (Viktor Solovij) fut proclamé archevêque. Il mourut le 31 janvier suivant. Né dans la région de Černigov le 29 novembre 1891, il fit ses études de droit à Varsovie et joua, comme plusieurs de ses collègues dans l'épiscopat, un rôle politique important à Kiev en 1920. Il émigra avec ses deux fils en Australie, devint prêtre en 1954 et fut consacré évêque à Chicago pour l'Australie et la Nouvelle Zélande en 1958 (*Ukrainian Orthodox Word* n°s 2 et 3).

Chine. — Lors des manifestations « culturelles » des Gardes Rouges à la fin d'août, la cathédrale orthodoxe de Saint-Nicolas à Charbin fut détruite, l'église de l'Annonciation transformée en cirque, celle de Sainte-Sophie en maison commune pour les ouvriers et celle de Saint-Alexandre en une salle à manger. Les prêtres orthodoxes chinois furent menés à travers la ville affublés d'une façon grotesque et déshonorante. De même les objets sacrés furent exhibés à la dérision sur les places publiques et les icones envoyées au musée de Pékin. L'unique église encore en service (souvent troublé par des hooligans) est celle de Notre-Dame des Ibères. A Changaï l'église de Saint-Nicolas est devenue un club (*PR* n°s 18 et 20).

Constantinople. — L'école de CHALKI a inauguré ses cours le 26 septembre avec 25 nouveaux élèves provenant d'Istanbul et d'Imroz. Le recteur, le métropolite MAXIMOS Repanellis,

a repris sa fonction le 2 octobre après plusieurs mois d'absence à l'étranger. Le R.P. KNJAZEV, recteur de l'Institut théologique St-Serge à Paris, a écrit au patriarche Athénagoras à propos de la formation du clergé destiné aux quatre métropoles grecques en Europe occidentale et centrale.

Le 4 septembre est décédé M. Vladimir Mirmiroglou, conseiller juridique depuis plusieurs dizaines d'années, qui portait le titre de « Grand Rhéteur de la Grande Église du Christ » depuis 1925. Il était né à Aretsun (Rhysion) en 1881.

Le 5 septembre le patriarche a remis au maire d'Istanbul, M. Vefa Poyraz 20.000 livres turques au nom du patriarcat et 5.000 livres de sa propre caisse pour les victimes des récents tremblements de terre en Anatolie.

Le 18 octobre est décédé à l'hôpital de Baloukli le métropolite THOMAS Savvopoulos de Chalcédoine, né à Nevšehir (Neapolis) en Cappadoce en 1891, évêque depuis février 1922. Le Saint-Synode a élu le 25 octobre comme successeur sur le siège de Chalcédoine le métropolite MÉLITON d'Hélioupolis. Pendant l'été la presse turque s'est attaquée encore souvent au patriarcat œcuménique « comme à un centre politique étranger ». Le 19 octobre le Dr. Turgut ERENEROL, fils du Papa-Eftym a déclaré devant l'Union nationale turque estudiantine que « le patriarcat était un abcès dans Istanbul » ; il exigeait en outre la fermeture de toutes les écoles grecques, arméniennes et bulgares (*Apoyevmatini* 21 octobre) [1]. Le procès au sujet de la propriété des églises Saint-Nicolas et Saint-Jean à Galata en cours devant le 17e tribunal civil de première instance à Istanbul, fut renvoyé plusieurs fois au cours de l'année 1966 (cfr *Irénikon* 1965, p. 514). Le 2 août le Saint-Synode décida de rétablir dans sa dignité épiscopale l'ancien métropolite Photios de Paphos ; la décision fut communiquée à toutes les Églises autocéphales (*Embros* 3 août ; *En* 1 octobre ; cfr *Irénikon* 1964, p. 385 s. et 540 ; 1965, p. 351).

France. — Dans une période sans graves problèmes pour l'Église de France, s'est tenue à Lourdes, du 17 au 23 octobre l'assemblée plénière de la CONFÉRENCE ÉPISCOPALE FRANÇAISE, réunissant cent vingt et un évêques, qui se sont bornés à appliquer les conclusions du Concile, sans avance ni retard par

1. Voir L. MORTARI, *La difficile situazione del patriarcato di Costantinopoli. L'Avvenire d'Italia*, 5, 6 et 7 octobre.

rapport à celles-ci. L'assemblée a commencé par voter les statuts qu'elle s'était donnés en 1964, durant le concile (cfr *Irénikon* 1964, p. 242). Elle s'est occupée de la mise en place en chaque diocèse d'un conseil presbytéral et d'un conseil pastoral. L'examen de la lettre du Card. Ottaviani a été précédé d'un rapport de Mgr VEUILLOT [1]. Notons plus particulièrement ici que l'assemblée a accepté à une immense majorité la RESTAURATION du DIACONAT permanent [2] et a pris des dispositions communes à tous les diocèses, après consultation des protestants et Orthodoxes, sur les MARIAGES MIXTES, dans le cadre de l'instruction du 18 mars. Enfin la Conférence a entendu une communication du nonce Mgr BERTOLI, sur la fonction dévolue aux conférences épiscopales de proposer au St-Siège la liste des candidats à l'épiscopat. Les évêques ont jugé que les modalités concrètes ne resortaient pas clairement de cet exposé.

Deux JOURNÉES ŒCUMÉNIQUES ont lieu au MONT-ST.-MICHEL où, comme l'on sait, la vie monastique a repris pour l'année jubilaire. La première, le 29 septembre, pour la fête de l'Archange, concernait tous les chrétiens de France [3].

Après la procession vers l'abbatiale où participaient les chevaliers de l'Ordre de St-Lazare (qui ouvre ses rangs à des non catholiques),

1. Lui-même et l'épiscopat s'étaient réjouis de ce que Rome ait ainsi consulté les évêques. Mais Mgr Veuillot a regretté le « caractère pénible » et l'« accent négatif » du document. Sa formulation ne correspond pas à notre psychologie. Les difficultés signalées ne sont que des « bavures isolées (...) Notre fonction doctrinale doit s'exercer d'une manière positive. Loin de bloquer la recherche, nous devons la soutenir ». Le *Conseil permanent* mettra au point le 13 décembre la réponse collective de l'épiscopat.

2. Quatre-vingt-dix-neuf voix contre 4 en faveur de l'ordination d'hommes mariés ; 95 contre 8 de célibataires qui le demeureront ; 99 contre 3 pour la création d'un « comité national du diaconat » abordant les problèmes concrets de cette restauration qui se fera sans précipitation. Cfr *ICI*, 15 nov.

3. Étaient présents outre les frères de Taizé, le pasteur Ch. WESTPHAL, le prof. Jean Bosc. Du côté orthodoxe, Mgr MELETIOS, de Paris, représentant le patriarche œcuménique, Mgr GEORGES, de la rue Daru (archevêché orthodoxe d'Europe Occidentale), Mgr THEOFIL Ionescu, archevêque orthodoxe roumain et de nombreux prêtres orthodoxes. Le clergé orthodoxe avait pris place tout près de l'autel. Il y avait aussi des représentants des rites orientaux catholiques : Mgr Amadouni, arménien, Mgr Nasrallah grec-melchite, et Mgr Malenčuk, ukrainien.

tierce fut chantée en français par les moines et une vingtaine de frères de Taizé. Puis sous la présidence du cardinal MARTIN, archevêque de Rouen, eut lieu la grand-messe concélébrée par des évêques de l'Ouest et vingt deux prêtres. Mgr Gouyon, archevêque de Rennes, fit une homélie sur le rôle de l'Archange comme intercesseur pour la paix du monde et la fraternité des Églises. A la fin de la messe, Mgr MELETIOS, au nom du patriarche Athénagoras, associa cette journée chrétienne d'unité aux récentes célébrations du millénaire du Mont-Athos et du 14e centenaire du monastère Ste Catherine du Sinaï. L'après-midi, les représentants des divers confessions participèrent à un office œcuménique du type de St-Paul-hors-les-Murs, terminé par une allocution du cardinal MARTIN. M. Charles WESTPHAL se fit l'interprète de l'émotion et de l'espérance de tous les pèlerins, affirmant que désormais le Mont serait un haut lieu de l'œcuménisme [1].

Le dimanche suivant, 2 octobre, environ quatre cents PÈLERINS ANGLAIS, catholiques, anglicans et Églises libres se rendirent au Mont, à l'invitation de l'évêque de Coutances [2]. La messe fut concélébrée par seize moines bénédictins avec la participation du chœur de la cathédrale de Winchester. Mgr P. Casey, dans son allocution, fit remarquer qu'un tel rassemblement eût été impensable il y a cinq ans et souligna la présence des bénédictins anglicans, avec l'abbé de Nashdom. L'après-midi *Evensong* fut chanté par le chœur de Winchester. L'évêque prêcha en français, notant que cette journée était un résultat pratique

1. Notons qu'à la fin de l'office œcuménique de l'après-midi le recteur de la mosquée de Paris S.I. Hamza Boubakeur, chanta une prière coranique. Si elle se généralisait cette participation de non chrétiens nous paraît soulever un problème, qui s'est posé également récemment en Angleterre, mais à une échelle plus prononcée. La Chambre basse de la Convocation de Cantorbéry a passé une résolution qui considère avec anxiété les services de diverses religions dans une église chrétienne, cela coupant le sol sous les pas des chrétiens. Il est vrai que les festivités avaient été précédés de trois jours de réflexions sur les anges dans la tradition juive, musulmane et chrétienne.

2. Le pèlerinage était dirigé par l'évêque anglican de Winchester Dr. ALLISON, l'évêque auxiliaire de Westminster (catholique) le Rt Rev. Patrick CASEY et le Dr. George MACLEOD. Y participaient de nombreux représentants des ordres religieux anglicans. L'évêque anglican d'Exeter (Dr. R. C. Mortimer), légèrement blessé une semaine auparavant dans un accident d'automobile, ne put assister.

de la rencontre du Dr. Ramsey avec le pape. A la fin du service il donna la bénédiction.

Le 15 octobre, le nouvel évêque de Fulham (Dr. Alan ROGERS) a, lors de la première tournée sur le continent, fait la dédicace du nouvel orgue de la paroisse anglicane de St-Georges, à Paris. Le même jour les locaux du Cardew Club, aménagés au presbytère, ont été ouverts par la femme de l'ambassadeur d'Angleterre.

Le protestantisme français traverse actuellement une crise en certains domaines [1], et un regroupement des forces s'avère de plus en plus urgent. Cette préoccupation était au programme de la 12e ASSEMBLÉE de la FÉDÉRATION PROTESTANTE de France. Celle-ci a tenu ses assises à COLMAR durant trois jours, du 30 octobre au 1 novembre — temps fort bref — sur un thème presque démesuré : « Une Église pour les autres », qui devait être discuté sans guère de plan par les 250 délégués des Églises et mouvements représentés. On notait pour la première fois la présence de deux observateurs catholiques, les PP. CONGAR et MICHALON.

Après une brève allocution très applaudie de C. BLAKE, nouveau Secrétaire général du COE, Pierre BOURGUET lut le rapport du président Ch. WESTPHAL, absent pour cause de santé. Le texte souligne que parmi les échecs, on n'était pas encore parvenu à mettre sur pied un véritable service sur les relations avec le catholicisme romain, ce qui obligeait M. H. Roux à des acrobaties perpétuelles. Il posa le problème de l'unité d'une unique « ÉGLISE ÉVANGÉLIQUE », mais tout ce que les Églises ont en commun ne suffit pas encore pour que la Fédération les exhorte à trouver une même structure ecclésiale ; « le problème de l'unité se heurte à l'autonomie que prétendent garder jalousement les Églises et mouvements, compromettant la coordination des efforts ». Un progrès a été réalisé entre les quatre grandes Églises, mais les deux Églises minoritaires [2] ont

1. Crise d'effectifs, crise théologique (la « contestation parfois âpre » de certains jeunes), crise pastorale à propos de l'évangélisation, crise dans les structures. Voir Aimé SAVARD, *Protestantisme en recherche, ICI*, 1er nov., pp. 17-27, et articles de H. FESQUET dans *Le Monde* des 1, 2 et 3 nov.

2. Les Églises majoritaires sont les deux Églises évangéliques (ERF et Église évangélique d'Alsace-Lorraine) et les deux luthériennes (Église

des difficultés à ce propos; aussi il faut respecter les minorités sans se laisser paralyser par elles, dut rappeler, comme à Aix, M. Westphal. Le pasteur NICOLAS, secrétaire de la Fédération, fit allusion au « morcellement mortel dont il faut essayer de sortir ». R. MEHL parla, entre autres, des problèmes posés par la jeunesse (surtout l'alliance des équipes unionistes) en matière doctrinale. Le rapport central, du pasteur KELLER, porta sur « la recherche de formes nouvelles d'une Église pour les autres » et posa le problème de la « paroisse » et de l'évangélisation du milieu contemporain, lequel, commun à toutes les Églises — il est discuté en ce moment dans le catholicisme — revêt un aspect spécial pour le protestantisme français. En présence de Mgr WEBER, M. Philippe MAURY du COE donna un exposé sur « les Églises à la recherche de formes nouvelles », traitant de la relation entre « renouveau des Églises et unité » [1]. « Les Églises doivent faire ensemble tout ce que leur conscience ne les oblige pas à faire séparément » [2]. Par 126 « oui » contre 2 « non » une motion votée à l'issue de l'assemblée a invité le Conseil de la Fédération protestante de France « à encourager les quatre bureaux des Églises majoritaires et toutes les autres Églises qui voudraient s'y associer à poursuivre le plus rapidement possible la réalisation d'une Église évangélique de France » [3]. En raison du manque d'autorité législative de la Fédération, les Églises ont été invitées à consentir de véritables délégations à certains « départements » (Rapport G. Crespy).

Grèce. — Le synode de la hiérarchie s'est réuni du 12 au 21 septembre (cfr *Irénikon* 1966, p. 385). Trente-neuf métropolites y participèrent. Toutes les propositions du nouveau

luthérienne de la confession d'Augsbourg et Église luthérienne de France ; les minoritaires : l'union des Églises évangéliques libres, et celle des Églises indépendantes, les baptistes, etc.

1. En se basant sur des exemples pris en un certain nombre d'Églises chrétiennes, il montra que « le renouveau ne passe pas nécessairement par le changement des structures ». Il releva la fondation du nouveau mouvement universitaire aux USA (voir p. 526) et souligna l'impatience des jeunes vis-à-vis de l'intercommunion et ce que cela impliquait.

2. Le pasteur Keller l'avait dit également à l'égard des catholiques, qui lui semblaient donner au protestantisme des leçons de « mouvement » et d'initiative.

3. La confession de foi commune de base trinitaire qui avait été récemment élaborée, a été renvoyée à la refonte, en vue d'un impact plus grand sur l'homme contemporain.

PROJET DE LOI proposé par le ministre des cultes, M. Allamanis, furent rejetées, excepté celle qui prévoyait l'abaissement du niveau intellectuel pour les candidats à la prêtrise dans les éparchies limitrophes.

En effet, dans les paroisses aux confins du pays, p. ex. dans les montagnes le long de la frontière albanaise, aucun homme ayant reçu quelque formation intellectuelle ne veut assumer la charge de prêtre de paroisse (cfr l'explication et la défense de cette mesure par le métropolite TITE de Paramythia dans *E* nº 18 et *To Vima* 15 juillet).

Le 20 septembre le petit parlement (la commission des pleins pouvoirs) aborda la DISCUSSION du projet de loi de M. Allamanis.

Au début d'octobre une autre loi en 14 articles fut votée ; celle-ci réglait différentes questions concernant le personnel du Saint-Synode, de l'archevêché d'Athènes, du TAKE (Caisse d'assurance du clergé de Grèce), de l'ODEP (Organisme de l'administration des biens de l'Église), de la Direction Générale des Cultes (au ministère de l'instruction). On supprima aussi la limite d'âge pour les élèves des séminaires supérieurs qui sont déjà prêtres. Dans une addition, on reconnut le titre de « proedros d'Attique et de Mégaride » à l'ancien archevêque Iakovos d'Athènes, qui pouvait ainsi reprendre l'administration de sa métropole (*En* 15 octobre ; cfr *Irénikon* 1963, p. 90 et 242).

Régulièrement, le nouveau SAINT-SYNODE aurait dû être convoqué pour le 1 octobre. Avec l'accord de la plupart des membres, l'archevêque peut différer cette convocation de 15 jours. Finalement il se réunit le 17 octobre.

Les métropolites transférés CHRYSOSTOMOS du Pirée et KONSTANTINOS de Serrès avaient été convoqués illégalement comme membres puisque leur situation juridique n'avait pas encore été validée par le parlement ; aussi dès la première séance ils furent exclus et remplacés. Il se fait que dans le nouveau Saint-Synode siègent six des huit métropolites qui en novembre 1965 s'étaient opposés aux élections illégales (cfr *Irénikon* 1966, p. 109 ss.).

Les débats au PETIT PARLEMENT sur le projet de loi se distinguèrent par leur ton serein, par l'esprit de conciliation et par

la préoccupation des députés de tous les partis politiques pour une ENTENTE avec l'Église et surtout pour l'amélioration du sort spirituel et économique souvent déplorable du clergé des villages. Sur l'instance de la majorité, le ministre Allamanis accepta la reconnaissance pure et simple des élections illégales et la légalisation des deux translations, par arrêté royal, après une nouvelle élection par le synode de la hiérarchie, ce qui eut lieu le 22 novembre [1]. Ainsi amendé, l'ARRÊTÉ LÉGISLATIF 4589 fut VOTÉ le matin du 4 novembre après une séance nocturne. Il stipule plusieurs POINTS assez nouveaux.

Deux nouvelles métropoles sont érigées, celle de NIKAIA (au Pirée) et de LANKADA à Salonique ; on réitère ainsi une décision non exécutée de 1963 (cfr *Irénikon* 1963, p. 540) ; pour Lankada, un arrêté royal en règlera les modalités après entente entre le ministère des cultes et la hiérarchie. Une commission mixte composée pour moitié de tous les membres du Saint-Synode et pour moitié des présidents de l'Aréopage (Cour de Cassation) et du Conseil d'État et de 11 professeurs des deux facultés théologiques (à nommer par le Ministre des cultes) établira la liste des éligibles à l'épiscopat ; l'inscription et l'élimination des noms se fera par vote secret et par deux tiers des voix des présents. Les sièges doivent être pourvus d'un métropolite un mois après l'approbation de la liste par la loi. Pour être éligible, huit années de ministère sacré suffisent au lieu de dix (cfr *Irénikon* 1959, p. 213). Les métropolites et les évêques auxiliaires présenteront leur démission dès qu'ils ont atteint l'âge de 80 ans ; un arrêt royal, sur proposition du ministre des cultes, ratifiera ces démissions. L'archevêque d'Athènes en est excepté. Celui-ci recevra un salaire égal à celui du président, et les métropolites, à celui des membres du Conseil d'État, c'est-à-dire au moins 20.000 drachmes par mois. Par contre tous les droits pour les permissions des mariages et des divorces (40 drachmes par permission) et le reste du casuel iront au TAKE (excepté le 3/4 pour l'archevêque, dans son éparchie, c'est-à-dire près de 500.000 drachmes). Le TAKE sera aussi l'héritier de tous les biens que les métro-

1. Ce synode devait se réunir dans les quinze jours après la publication de la loi : celle-ci a paru dans le *Journal du Gouvernement* (10 novembre). Les 14 nouveaux métropolites ont participé au synode. Notons que le 17 octobre le métropolite Pavlos Polymeropoulos de Chios est mort à Athènes, âgé de 43 ans (cfr *Irénikon* 1965, p. 518).

polites ont acquis après leur ordination sacerdotale. Les comptes des métropoles et des monastères seront examinés, à partir du 1er janvier 1966, par des inspecteurs du ministère des Finances. Tous les prêtres de paroisse seront classés dans le barême uniforme de salaires des employés de l'État ; un arrêté royal relatif sera publié avant le 31 décembre ; ceci comporte au moins le dédoublement de leur salaire. Une commission pour la rédaction de la charte constitutionnelle de l'Église est nommée ; elle sera composée de 5 métropolites, de 5 professeurs d'université et de 3 prêtres mariés diplômés en théologie. Cette commission doit achever son travail deux mois après sa nomination. Cette charte sera votée comme un Code par le parlement. La nouvelle commission pourra sans doute s'inspirer du projet élaboré par la commission précédente, nommée à la fin de 1962 (cfr *Irénikon* 1963, p. 88 et 538 ; 1964, p. 263 et 393). Enfin, le paragraphe au sujet de l'abaissement du niveau intellectuel pour les candidats à la prêtrise dans les éparchies limitrophes fut retiré par M. Allamanis, bien qu'en octobre la Grèce comptait 492 paroisses vacantes (*K* 9 novembre ; *En* 15 novembre).

Le 1er novembre le Saint-Synode a accepté la DÉMISSION des métropolites Athanasios de Phocide et Dorotheos de Thivai pour cause de maladie.

D'après la loi, les métropolites retraités reçoivent une pension qui monte à 150 % de leur traitement. — La réélection des métropolites du Pirée et de Serrès s'est faite encore avec la participation de leurs collègues qui ont dépassé les 80 ans ; ensuite ceux-ci donneront leur démission ; cela concerne les métropolites de Corfou, Florina, Sidirokastron, Edessa, Alexandroupolis et Dryïnoupolis. Ils ne participeront plus aux élections prévues pour le 16 janvier 1967.

Le métropolite Chrysostomos du Pirée avait fait appel contre sa condamnation auprès de l'Aréopage (cfr *Irénikon* 1966, p. 111). Une décision (publiée le 26 novembre) de la section pénale de ce tribunal rejeta cet appel ; le transfert du métropolite par le synode de la hiérarchie avait été anticonstitutionnel et illégal (*En* 15 décembre).

Depuis le début de l'année scolaire, fonctionne un nouveau « SÉMINAIRE SUPÉRIEUR ECCLÉSIASTIQUE » auprès du sanctuaire de la Theotokos Evangelistria à Tinos ; la fondation avait déjà été décidée en 1957 (cfr *Irénikon* 1957, p. 433). Les candidats âgés de 22 à 30 ans doivent avoir le diplôme d'un gymnase ou d'un lycée ou d'une école commerciale (*E* 15 septembre ; *En* 1 septembre). D'autre

part on fait remarquer que plusieurs séminaires n'ont pas plus de dix élèves (*An* novembre) et que celui de Katerini n'a eu qu'une seule entrée pour la nouvelle année scolaire ; avec les trois élèves de la deuxième année il ne compte plus que 4 séminaristes (*En* 15 octobre ; cfr *Irénikon* 1966, p. 385 s.). — La Fondation des bourses d'études du gouvernement présente 40 bourses à des « théologiens » pour des études théologiques, historiques et archéologiques à faire dans les monastères du Mont Athos (20 bourses), du Sinaï et de la fraternité du Saint-Sépulcre (20 bourses ; *En* 1 décembre).

Ekklisiastika Provlimata, revue mensuelle éditée depuis avril 1966 par le protoprêtre G. Th. PYROUNAKIS et soutenue par beaucoup de jeunes théologiens et hommes de lettres, veut envisager les problèmes actuels de l'Église de Grèce sous l'angle de l'*aggiornamento* éprouvé comme bien nécessaire. On y trouve, dès le début, une rubrique *Mouvement œcuménique.* Il va de soi que le P. Pyrounakis suit la ligne du patriarche Athénagoras I et qu'il fait un travail de pionnier dans son milieu (cfr *Irénikon* 1964, p. 266 et 396).

Personne ne s'étonnera du fait que sa demande adressée aux compositeurs bien connus Chatzidakis et Theodorakis de composer une Liturgie en musique moderne ait provoqué des réactions « diverses ». Il a mené aussi une enquête auprès des artistes et des hommes de lettres sur le thème *Le christianisme comme conception du monde (kosmotheoria). Notre Église orthodoxe.* Les nombreuses réponses reçues et publiées sont bien révélatrices. Signalons seulement celle de M. Petros Markakis, *La tradition de notre Église* (n° 3). La « Corporation des acteurs grecs de théâtre » a demandé, le 11 août, au Saint-Synode que le P. Pyrounakis soit nommé officiellement aumônier pour l'assistance religieuse, spirituelle et morale des artistes (n° 6).

Une grande partie de *Synoro* n° 38, juin-août, est consacrée à la question des rapports entre le *nationalisme et l'Orthodoxie.* Y ont contribué le professeur Alivizatos, MM. Evangelos Chrysos, Giorgos Theotokas et Christos Giannaras. Celui-ci y compare le Décret sur l'œcuménisme et le nationalisme de l'Orthodoxie. Pour lui « le problème du nationalisme est avant tout le problème de l'autoconscience théologique des Églises ».

Dans *E* nº 19, 1 octobre, le professeur I. Karmiris achève son long exposé très instructif sur la 4e session de Vatican II, commencé au nº 8, 15 avril. Il sera sans doute publié séparément, comme c'était le cas des commentaires sur les sessions précédentes.

E nº 18, 15 septembre, précise que l'Office (*Akolouthia*) composé en l'honneur de l'apôtre S. Pierre par l'hymnographe du patriarcat œcuménique, le P. Gerasimos Mikragiannanitis, pour le 28 août, fête des églises dédiées à ce saint, ne suppose pas l'introduction d'une nouvelle fête et ne contient pas d'assertions sur la primauté de juridiction du protocoryphée des apôtres. S. Pierre n'est pour les orthodoxes que le *primus inter pares* auxquels rien ne manque de ce que lui-même possède. Comme on sait, S. S. Paul VI avait cité plusieurs textes de ce nouvel office publié dans *O Ephimerios* nº 8, 15 avril, pp. 308-330, lors de l'audience générale du 6 juillet (*OR* 7 juillet).

Le 20 septembre le Saint-Synode a décidé de demander au patriarcat œcuménique de procéder à la canonisation de l'hiéromoine Arsenios de Paros, 1800-1877 (*E* 1 octobre ; cfr *Irénikon* 1961, p. 113 s.).

Ces dernières années le vol d'objets de valeur archéologique était assez fréquent en Grèce ; une vigilance particulière est exercée surtout au Mont Athos. Le professeur K. D. Kalokyris avait proposé de confier le soin de la conservation des monuments chrétiens à l'Église et à une Direction spéciale sous son égide ; elle pourrait y nommer surtout des théologiens spécialisés en archéologie byzantine (*E* nº 8, 15 avril). Les métropolites Chrysostomos de Messinie et Timotheos de Gortys et d'Arcadie (Crète) se sont préoccupés de la conservation des icones et des autres objets artistiques liturgiques. Le premier a ordonné aux épitropes des églises de composer un inventaire de ces objets précieux, le second a exhorté ses prêtres à confier les icones de quelque valeur archéologique au musée qu'il vient de constituer au monastère des moniales de la Panagia Kalyviani (*En* 15 octobre).

Jérusalem. — Le fascicule 7-12 (1965) pp. 139-351, de *Nea Sion*, est presque entièrement consacré aux actes et circonstances de la translation du corps de S. Sabas de Venise à Jérusalem et au monastère fondé par lui, à sa vie et à l'histoire du monastère (cfr *Irénikon* 1965, p. 525 s.).

Pays-Bas. — Les sessions d'étude du groupe de DIALOGUE CATHOLIQUE ROMAIN—VIEUX CATHOLIQUE (cfr *Irénikon* 1966, p. 387) ont abouti le 7 novembre, jour de S. Willibrord apôtre des Pays-Bas, à un événement de grande portée pour l'évolution ultérieure des relations entre les deux Églises en question. Durant un OFFICE COMMUN DE VÊPRES, célébré dans l'église vieille catholique de Ste Gertrude à Utrecht, les deux archevêques de cette vieille ville épiscopale, le cardinal Jean Alfrink et Mgr André Rinkel officiaient conjointement et ont marqué par cette concélébration, après des années de séparation (depuis 1723), l'ouverture de conversations désormais officielles entre les deux communautés « catholiques romaines » de Hollande. (L'archevêque Rinkel, en effet, rappela dans son allocution que l'ancien nom de l'Église vieille catholique aux Pays-Bas est encore toujours « de Rooms-Katholieke kerk van de Oud-Bisschoppelijke Cleresie »).

Une DÉCLARATION émanant du groupe mixte de travail, a été lue pendant cet office du soir. Elle a servi de base à une déclaration officielle du Vatican, signée par le cardinal Augustin Bea et qui été également lue à cette occasion. Dans cette dernière déclaration il est dit que l'Église catholique romaine n'exige plus, comme condition préalable au dialogue, la signature des deux documents papaux concernant la doctrine janséniste, c'est-à-dire du Formulaire de 1664 du pape Alexandre VII et de la bulle *Unigenitus* de 1713 du pape Clément XI. Cet acte, rendu possible du fait de recherches historiques approfondies et d'un changement de mentalité, crée une situation toute nouvelle qui permettra d'aborder avec une entière ouverture les vrais problèmes qui font encore obstacle sur la voie de l'union entre les deux Églises.

L'importante cérémonie du 7 novembre s'est déroulée dans une atmosphère de joie et d'action de grâces. Outre plusieurs évêques catholiques romains et vieux-catholiques y assistaient aussi des représentants du patriarche de Moscou (Mgr DIONYSIOS de Rotterdam) et de l'archevêque de Cantorbéry (le Rev. David TUSTIN). A la sortie des évêques, la nombreuse assistance a spontanément exprimé sa satisfaction par des applaudissements nourris [1].

1. Cfr *De Oud Katholiek* des 5 et 19 nov. ; *SOEPI* du 17 nov. — La revue *Oecumene*, 1966, nº 4, porte le titre ROME-UTRECHT et est entièrement consacrée à ces événements pour lesquels la presse néerlandaise en général a montré un grand intérêt.

Le dimanche 27 novembre a été ouvert par le cardinal Alfrink dans la cathédrale d'Utrecht le Concile national pastoral des Pays-Bas. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette assemblée d'un type très nouveau.

Sinaï. — Du 15 au 24 septembre a eu lieu la commémoraison du XIVe CENTENAIRE de la fondation du MONASTÈRE par l'empereur Justinien I [1]. Y prirent part le roi CONSTANTIN de Grèce, les archevêques MAKARIOS de Chypre et PAAVALI de Finlande ; les métropolites SPYRIDON de Rhodes et APOSTOLOS de Karpathos, comme représentants du patriarcat œcuménique et de l'Église de Grèce, les métropolites KYPRIANOS d'Afrique Centrale et NIKOLAOS de Dar-es-Salam pour le patriarcat d'Alexandrie, des représentants des Églises de Jérusalem et de Russie. Le 20, tous les invités firent l'ascension de la montagne du Décalogue, le Djebel Mousa. A l'issue des fêtes, le métropolite Kyprianos, après avoir salué le roi, redit, en s'adressant à l'archevêque Porphyrios du Sinaï, la gloire de la sainte montagne et du « buisson vivant et incorruptible » (*K* 28 septembre ; *P* septembre et octobre).

Suède. — Le R.P. Paul SCHMIDT a été nommé nouveau vicaire général pour le diocèse catholique de Stockholm (toute la Suède). Il sera le remplaçant de l'évêque en cas de nécessité. La position du vicaire général actuel Mgr Hans Henrik von Essen reste inchangée. La question des relations Église-État est débattue avec ardeur dans des groupes, cercles, congrès et dans la presse et l'on envisage les problèmes qui surgiraient au cas d'une Église séparée de l'État.

La 1re conférence de la ligue pour l'unité chrétienne (*Forbundet for Kristen Enhet*) (cfr *Irénikon*, 1966, p. 254) s'est déroulée du 1er au 3 août sur le thème « Foi et baptême ». Participaient à cette remarquable expérience des luthériens suédois, des membres des Églises libres, des catholiques et des orthodoxes [2]. — Du 29 au 31

1. Cfr E. PANTELAKIS, *Le Monastère du Sinaï*, dans *Irénikon* 1935, pp. 3-33.
2. Le 1er jour après la célébration de la messe suédoise par l'évêque Olof HERRLIN, ont pris la parole Björn FJARSTEET (Lund, Égl. de Suède) :

août s'est tenue l'ASSEMBLÉE annuelle des ÉVÊQUES de l'Église de Suède. On a envisagé la collaboration avec les Églises libres, les relations avec les autres Églises, l'emploi des lieux de culte de l'Église nationale par d'autres communautés chrétiennes, le développement de l'Institut culturel de Sigtuna, le recrutement du clergé et de ses collaborateurs (aides, catéchistes etc.), le « comité scolaire panchrétien » avec secrétariat permanent, les directives pour les « confirmands d'été », enfin la commémoration en Suède du 450e anniversaire de la Réforme. Notons que pour aider les divers groupes orthodoxes — qui ne disposent que de 7 prêtres dont 3 s'adonnent complètement à leur travail pastoral — l'Assemblée a nommé une commission spéciale, sous la présidence de l'évêque Olof HERRLIN (Visby) en vue de procéder à des enquêtes.

Sigtuma a été de nouveau les 10 et 11 octobre le lieu de rencontre d'une quinzaine de théologiens des deux facultés de LUND et d'UPPSALA (cfr *Irénikon* 1965, p. 254). Sur le premier thème « ce qui fait de l'annonce de l'Évangile un joyeux message pour l'homme antique », ont pris la parole : les prof. Birger GERHARDSSON (Lund) et Harald RIESENFELD (Uppsala) ; sur le thème du second jour : « Christologie et anthropologie dans notre temps », se sont exprimés les professeurs Gustav WINGREN (Lund), LINDGREN et le docent Lars THUNBERG. Le débat s'est révélé si fructueux qu'on envisage la 3e conférence dès janvier prochain, sur une base élargie.

Yougoslavie. — En vertu de l'ACCORD DE PROTOCOLE, signé à Belgrade le 25 juin dernier par Mgr Agostino Casaroli, délégué du St-Siège et M. Milutin Moraća, président de la

« Foi et Baptême dans le N. T. » ; Hans C. CAVALLIN (Vasteras-Barkaro, Égl. de Suède) : « Foi et baptême dans l'Église primitive » ; P. Svne Erik PERNLER (Barlingbo, Egl. de Suède) : « Foi et baptême dans les confessions de foi luthérienne » ; Recteur David LAGERGREN (Betelseminariet, baptiste) : « La théologie baptismale moderne ». Le lendemain après célébration de la messe catholique-romaine par le P. Erwin BISCHOFBERGER (Goteborg), ce dernier a parlé de « Foi et baptême dans l'Église catholique », puis B. JUELL-SKIELSO (Stockholm, orthodoxe) : « Foi et baptême dans l'Église orthodoxe d'aujourd'hui » ; P. Bengt HOLZBERG (Visby, Égl. de Suède) : « Foi et baptême dans les Jeunes Églises ». Le soir grand débat sur la pratique baptismale dans l'Église de Suède. Le dernier jour après célébration par le chef de la communauté esthonienne orthodoxe, l'archiprêtre Nicolai RAAG (Vasteras). Conférence de R. BAUMANN (Tubingue, évangélique) : « L'unique fraternité des baptisés et des croyants ».

commission des cultes du gouvernement yougoslave, ce dernier a nommé M. Vjekoslav Cvrlje, en qualité d'« Envoyé du gouvernement de la République Socialiste fédérative de Yougoslavie auprès du St-Siège ».

Cet accord stipule que les deux parties contractantes se feront représenter l'une auprès de l'autre par un agent diplomatique. Le délégué apostolique, nommé par le St-Siège, Mgr Mario CAGNA, ancien nonce au Japon, a présenté ses lettres de créance au gouvernement de Belgrade. L'importance première de ce protocole réside dans le fait du rétablissement des relations diplomatiques, qui avaient été rompues par le gouvernement de Tito en 1952 à l'occasion de l'élévation de Mgr Stepinac au cardinalat. En outre, il établit les principes généraux, qui régleront désormais les rapports entre le St-Siège et le gouvernement yougoslave : reconnaissance de part et d'autre de la séparation de l'Église et de l'État, — liberté de conscience et de confession de foi, — égalité de tous les citoyens de n'importe quelle confession religieuse devant l'État. L'accord reconnaît explicitement la juridiction du St-Siège sur l'Église catholique de Yougoslavie, la liberté réciproque de l'Église et de l'État dans leur domaine respectif et garantit aux évêques le droit de communiquer librement avec le St-Siège dans les affaires religieuses. Cependant le protocole ne dit mot des affaires délicates où les deux pouvoirs risquent de s'affronter, par exemple l'instruction religieuse des enfants en âge scolaire. Les journaux du parti gouvernemental *Politika*, *Borba* et *Vesnik* de Zagreb se félicitent de la signature de cet accord : ils y voient un premier pas dans la normalisation des rapports entre l'Église catholique et l'État. Ceci d'après *Borba* était d'autant plus nécessaire que parmi toutes les confessions religieuses du pays, l'Église catholique possède les institutions les plus fortes. « Des 14.000 lieux de culte desservis par quelque trente confession religieuses, 6936 appartiennent à l'Église catholique. Sur les 55 séminaires de Yougoslavie les catholiques en possèdent 46 [1], l'Église orthodoxe 5, tandis que l'Islam n'en a que deux. L'Église catholique compte 3277 séminaristes qui se préparent au sacerdoce, l'Église orthodoxe 490 et la communauté musulmane 280.»

(*GK* 3 et 17 juillet ; *OR* 25 juin ; *Vesnik* 1 et 15 juillet).

1. Dans ce nombre sont compris les séminaires diocésains et ceux des Ordres religieux.

Le numéro d'août du *Glasnik* commémore le 25[e] anniversaire de la mort tragique des trois évêques orthodoxes serbes, victimes de la persécution, déclenchée par les *Oustachis* croates contre les serbes orthodoxes de Croatie, en mai 1941 : le métropolite PIERRE de Sarajevo, SAVA Trlajić, évêque de Gornij Karlovac et PLATON Jovanović, évêque de Banjaluka.

Le métropolite NEKTARIJE Krulj de Sarajevo est décédé le 7 septembre, après un épiscopat de quarante ans. Le lendemain, le patriarche serbe GERMAN célébra les funérailles, entouré des membres du S[t]-Synode en présence de l'archevêque catholique romain de Sarajevo, Mgr MARKO Alaupović et du chef suprême du clergé musulman de Yougoslavie, Hadj Suleiman Kemura, accompagné d'une délégation des musulmans de Bosnie-Herzégovine (*Vesnik* 1 et 15 octobre).

Le 17 octobre, l'évêque catholique de Rijeka, Mgr VIKTOR Burić a réouvert le SÉMINAIRE de théologie de RIJEKA, fermé depuis 11 ans : il est destiné à recevoir les étudiants catholiques de théologie des diocèses de Senj et Rijeka, de Krk, Poreć et Pula et de la partie croate de l'évêché de Trieste-Kopar (*GK*, 20 novembre).

A l'occasion des fêtes du 350[e] anniversaire de l'ouverture du premier SÉMINAIRE de théologie orthodoxe, créé à KRKA en l'an 1615, le S[t]-Synode de l'Église serbe a décidé d'ouvrir dans ce monastère un cours complet régulier de théologie de 5 ans, pareil à celui des quatre autres séminaires de théologie (*Vesnik* 15 juin).

Relations interorthodoxes. — Notre dernière chronique avait fait état de la RÉUNION À BELGRADE, dans les locaux du patriarcat de Serbie, du 1[er] au 15 septembre, des deux commissions panorthodoxes en vue du dialogue avec les ANGLICANS et les VIEUX-CATHOLIQUES, tandis que les débats étaient en cours (cfr *Irénikon* 1965, p. 389). De toutes les Églises autocéphales ; seule Antioche [1] — et naturellement l'Albanie —

1. Alors occupée par le règlement de ses difficultés passagères (cfr *Irénikon* 1966, p. 379).

n'étaient pas représentées [1]. Les deux commissions, celle pour les anglicans et celle pour les vieux-catholiques ont siégé séparément et ont mené leur travail assez indépendamment l'une de l'autre, aux dires de certains sans peut-être une coordination suffisante [2].

1. Rappelons que cette conférence théologique panorthodoxe avait été convoquée à Belgrade par lettre synodale du patriarche œcuménique et a siégé sous la présidence du métropolite ATHÉNAGORAS de Thyatire (représentant à Londres du patriarcat œcuménique), qui présidait la commission pour les anglicans, celle pour les vieux-catholiques étant présidée par Mgr EMILIANOS de Calabre. Il y eu quelques débats sur la question des préséances : La Russie et la Roumanie demandèrent que la présidence des commissions s'exerçât à tour de rôle, ce qui amena les réticences du métropolite de Thyatire. Finalement le patriarche de Serbie fit admettre un compromis : deux co-présidents assisteraient les deux présidents : à la commission pour les anglicans : Mgr BASILE (Krivosheine) du patriarcat de Moscou et le métropolite JUSTIN (Roumanie) ; à celle pour les vieux-catholiques, Mgr PHILARÈTE (Russie) et le prof. Ion COMAN (Roumanie).

2. Voici la liste des délégués des Églises autocéphales à chacune des commissions :

Commission pour les ANGLICANS : délégués du patriarcat de Constantinople : Mgr ATHÉNAGORAS de Thyatire, l'archimandrite Irénée VASILIOU et M. A. DELIKOSTOPOULOS ; — du patriarcat d'Alexandrie : Mgr PARTHENIOS de Carthage et le Prof. G. KONIDARIS ; — du patriarcat de Jérusalem : Mgr EPIPHANIOS de Philadelphie et le Prof. P. TREMBELAS ; — du patriarcat de Moscou : Mgr BASILE de Bruxelles et le Protoïerej Prof. L. VORONOV ; — de l'Église de Serbie : Mgr STEFAN de Dalmatie, les professeurs B. GARDAŠEVIĆ, Stojan GOŠEVIĆ, et l'archidiacre M. ERDELJAN ; — de l'Église de Roumanie : Mgr JUSTIN de Moldavie et Suceava, Mgr ANTIM de Târgovişte et le professeur I. TODORAN ; — de l'Église de Bulgarie : Mgr NIKODIM de Sliven ; — de l'Église de Chypre : l'archimandrite Chrysanthos SARIGIANNIS et le professeur A. MITSIDIS ; — de l'Église de Grèce : Mgr METHODIOS de Corfou et le professeur P. BRATSIOTIS ; — de l'Église de Tchécoslovaquie : Mgr NICOLAS de Prjašev et les prêtres A. MIHALOV et R. JAKOVLEVIČ ; — de l'Église de Pologne : le Protoierej Prof. G. KLINGER, et de l'Église de Finlande le prêtre N. KARIOMA.

Commission pour les VIEUX-CATHOLIQUES : délégués de Constantinople : Mgr EMILIANOS de Calabre et le Prof. E. PHOTIADIS ; — de l'Église d'Alexandrie : Mgr NIKOLAOS d'Aksoum ; — de Jérusalem : le Professeur A. PHYTRAKIS ; — de Moscou : Mgr PHILARÈTE de Dimitrov et le théologien G. SKOBEÏ ; — de Serbie : Mgr SAVA DE Morava et les professeurs Protoïerej D. DIMITRIJEVIĆ et Dušan KAŠIĆ ; — de Roumanie : le professeur I. COMAN ; — de Bulgarie : l'archimandrite SÉRAPHIM ; — de Chypre : l'archimandrite Chrysostomos KYKKOTIS et le professeur A. PAPADOPOULOS ; — de l'Église de Grèce : Mgr KALLINIKOS Verroia et

Après un nombre restreint d'exposés, suivirent les discussions, à la suite desquelles un comité dressa la liste des points d'accord, d'une part, et surtout des points de divergence qui devraient faire l'objet des échanges de vue. Sur ces derniers enfin, fut livré une sorte d'état de la question, dans une série de rapports préliminaires. Les sujets retenus sont très classiques, les Orthodoxes se signalant, comme on le sait, par leur rigueur dogmatique : ainsi reprennent-ils dans la ligne poursuivie jusqu'ici et souhaitent plus de clarté sur un certain nombre de questions en litige [1]. Voici donc la liste des sujets du dialogue éventuel, telle qu'elle a été communiquée après la genèse que nous avons esquissée. En ce qui concerne les vieux-catholiques, est mentionné en premier lieu le *Filioque,* puis la doctrine de l'Église (cfr *Branch theory*), la succession apostolique [2], la validité canonique des ordres et des sacrements, la doctrine sur l'eucharistie, la pratique pénitentielle, le mariage, l'extrême-onction, enfin le mariage des évêques. — En ce qui concerne les anglicans : le *Filioque*, la vénération de la Mère de Dieu et des saints, la vénération des icones et reliques, la succession apostolique, l'autonomie des Églises régionales, la prière pour les morts, la validité du *Prayer Book,* enfin le problème soulevé par les Trente-Neuf articles. On a noté que le dialogue serait rendu plus difficile en raison de l'intercommunion éventuelle des anglicans avec les vieux-catholiques [3], les luthériens et les méthodistes [4].

le professeur I. Karmiris ; — de Tchécoslovaquie : les prêtres G. Novak, D. Curma et P. Ales ; — de Pologne : le professeur S. Železnjaković ; — de l'Église de Finlande : le prêtre N. Karioma.

1. On a l'impression que les anglicans, en particulier, souhaiteraient un renouvellement de point de vue, plus en conformité avec leur genre de préoccupation. Cfr la conférence du Dr. Ramsey, à Oxford, le 10 mars 1962, dans *Dialogue East and West*, Londres 1963.

2. En un sens le vieux-catholicisme apparaîtrait, à certains Orthodoxes, moins ecclésiastique dans ses origines que l'anglicanisme. D'où la question de la validité canonique de la succession d'Utrecht. Dans les deux cas la « succession apostolique » est liée, pour les Orthodoxes, aux questions dogmatiques.

3. En fait plusieurs provinces anglicanes, dont Cantorbéry et York, sont en pleine communion avec les vieux-catholiques depuis 1931 (Pacte de Bonn, dont l'idéologie ne plaît guère aux Orthodoxes).

4. On sait que sur ce point le Dr. Ramsey a exprimé un avis différent. Certaines questions avec les anglicans ont fait l'objet de discussions dans le passé et parfois il n'y a pas eu plein et parfait accord ; d'autres ont été insuffisamment traitées (ecclésiologie, notes de l'Église, « branches », magistère, dogmes et opinions théologiques) d'autres sont à débattre : les intercommunions anglicanes, l'unité dans la foi, etc.

A l'issue de la Conférence, a été publié un MESSAGE solennel, remerciant particulièrement le patriarche Germain de Serbie et aussi le gouvernement yougoslave, ainsi que tous les participants. La deuxième partie de ce texte exprime des sentiments de bienveillance et d'amitié envers « les nobles Églises anglicanes et vieilles-catholiques », avec lesquelles un rapprochement est vivement souhaité et qui ont toujours témoigné » vénération et sympathie pour l'Église orthodoxe » [1].

Les Conclusions de la Conférence ont été communiquées sous forme d'un rapport au patriarche œcuménique, et par son intermédiaire aux différentes Églises autocéphales [2]. Différentes études leur parviendront également. Les résultats de cette enquête seront réexaminés au cours d'une nouvelle réunion des deux commissions, qui aura lieu l'an prochain. On espère qu'alors le dialogue pourra effectivement s'engager après cette soigneuse préparation [3].

1. Texte de ce message en traduction allemande dans *AKID*, 6 octobre; italienne *Koinonia* n°s 20-21, p. 9-10.

2. La Roumanie et Constantinople paraissent spécialement favorables à ce dialogue ; Moscou et d'autres apparaîtraient plus réservées.

3. Cfr *SOEPI*, 22 septembre ; *CT*, 30 septembre ; *AKID*, 6 octobre et les deux intéressants articles de M. J. KARMIRIS : *'Η Πανορθοδόξος Διασκέψις τοῦ Βελιγραδίου* dans *E*, du 1 au 15 octobre (La IVe Conférence panorthodoxe de Belgrade). On remarquera que tout au long M. Karmiris parle de la IVe Conférence pan-orthodoxe, comme si cette réunion entrait dans la série des conférences de Rhodes. Dans le 1er article, M. K. relate des discussions du comité pour les vieux-catholiques dont il est membre. Dans le second, il souligue les points communs aux deux confessions, marquant toutefois le léger décalage pour le *Filioque*, même depuis Bonn 1875. Mais il considère comme une « pierre de scandale » les intercommunions des vieux-catholiques et s'interroge sur leur ecclésiologie. — Ajoutons que M. P. I. BRATSIOTIS vient de republier chez « Aster » (Papadimitriou), à Athènes, son étude de 1939 sur les ordinations anglicanes, avec certains compléments : *Αἱ 'Αγγλικανικαὶ χειροτονίαι ἐξ ἐπόψεως 'Ορθοδόξου*, 62 pp. Athènes 1966, opuscule qui comporte également une note de cette même année de M. P. TREMBELAS sur la *comprehensiveness* anglicane. — Le 9 novembre , à la session du St-Synode, fut lu le rapport de la délégation de l'Église de Grèce. Le métropolite AMVROSIOS d'Eleutheropolis en conclut à l'impossibilité d'un accord vu l'écart dans les dogmes et les doctrines. Le commissaire royal, le prof. Alivisatos, a critiqué la composition de la délégation grecque, dont il ne voulut pas faire partie (*K* 9 nov.).

Les métropolites Germanos d'Elide et Ignatios d'Arta ont été les hôtes de l'Église russe du 9 au 22 août (*E* 1 octobre).

CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS : *Orthodoxes.* Mgr Charles MOELLER, les RR.PP. DUPREY et HESBURG, recteur de l'université de Notre-Dame ont été les hôtes du patriarche Athénagoras du 8 au 10 septembre, après leur retour de Jérusalem (*Apoyevmatini* 10 septembre) [1].

Anglicans. — La COMMISSION MIXTE préparatoire CATHOLIQUE-ANGLICANE annoncée par le pape et le Dr. Ramsey dans la déclaration commune du 24 mars, qui se consacrera à mettre en route le dialogue, en particulier sur les mariages mixtes et les Ordinations anglicanes, a été créée le 4 novembre.

Ses membres se borneront tout d'abord à examiner les principaux problèmes [2]. La commission sera, pour la partie catholique, sous la présidence de Mgr HELMSING, de Kansas City [3], pour la partie anglicane, sous celle du Dr. John MOORMAN, l'évêque anglican de Ripon. Le secrétaire catholique sera le chanoine W.A. PURDY, professeur au Collège Beda à Rome, et nommé récemment membre du Secrétariat pour l'unité. Les deux secrétaires anglicans seront le chanoine J. FINDLOW, représentant du Dr. Ramsey au Vatican, et le chanoine J. SATTERTHWAITE, secrétaire du *Council on Foreign Relations*. La commission de 21 membres [4] commencera

1. Dans une interview accordée au *New York Times*, le patriarche a fait part de son projet de rencontrer le pape Paul VI à Rome l'an prochain et a redit son impatience devant les discussions des théologiens. Il croit avec optimisme à la réunion prochaine des Églises orthodoxes et catholique, « peut-être pas de mon vivant mais du vôtre.... L'amour ne divise pas. C'est ainsi que je veux commencer ma conversation avec le Pape Paul à Rome ». Cfr *La Croix*, 20-21 nov.

2. Quand ces problèmes seront précisés, des commissions plus larges entameront le véritable dialogue. Cfr *CH*, 4 nov.

3. Mgr Helmsing préside la sous-commission de dialogue avec les épiscopaliens, aux États-Unis.

4. Il y aura 2 anglais parmi les catholiques et 8 parmi les anglicans : Les délégués catholiques sont les suivants : Mgr LANGTON FOX, évêque auxiliaire de Menevia, et le chanoine PURDY ; le P. Louis BOUYER, le P. George TAVARD, professeur à Mount Mercy, Pittsburgh, du Secrétariat ; le P. John KEATING, secrétaire de la commission œcuménique canadienne ; le P. Adrian HASTINGS, prof. au séminaire de Kipalapala (Tanzanie); le Rev. M. RICHARDS et enfin Mgr WILLEBRANDS. Du côté anglican : le

ses travaux du 9 au 13 janvier, à Gazzada, près de Varese, dans le Nord de l'Italie, en dressant le programme et en formant sans doute des sous-commissions sur les questions retenues.

Vieux-catholiques. — Pour l'ouverture des conversations officielles dans le cadre de la Hollande, voir *Pays-Bas* p. 547. Des prises de contact auraient lieu également en Suisse selon une déclaration de Mgr CHARRIÈRE et de Mgr KURY, évêque vieux-catholique.

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS : *Catholiques.* Voir p. 555 la déclaration du patriarche Athénagoras [1].

Anglicans et vieux-catholiques : Pour la Conférence de Belgrade, voir *Relations interorthodoxes* p. 551.

Luthériens. — Des plans sont en cours pour des discussions à un niveau mondial entre Orthodoxes et Luthériens.

Une date pour le premier contact n'a pas encore été confirmée, selon le Dr. André Appel, secrétaire général de la Fédération luthérienne mondiale, lequel a déclaré que le comité exécutif de la Fédération avait réagi de façon positive à un désir de dialogue exprimé par le patriarche œcuménique de Constantinople [2]. C'est à la demande des dirigeants orthodoxes que les conversations théo-

chanoine James ATKINSON, professeur de théologie à l'université de Hull ; le chanoine Eric KEMP, prof. à Exeter College, Oxford, le Dr. Howard TOOT, prof. de théologie à l'université de Southampton, l'évêque SIMON de Llandaff ; le Rev. Dr. MASSEY SHEPHERD, prof. de liturgie à Berkeley (Calif.), le prof. Eugene FAIRWEATHER de Trinity College, Toronto ; Bishop DE SOYSA, de Colombo, enfin Bishop KNAPP-FISHER, de Pretoria. On notera que plusieurs parmi les anglicans ont été observateurs à Vatican II.

1. Le Prof. D. STĂNILOAE, *Biserica universală şi sobornicească.* Ortodoxia 18 (1966), pp. 167-198 critique les idées du P. Afanassieff, exprimées dans *Irénikon* 1963, pp. 436-475, et 1965, pp. 337-339 « par des arguments historico-patristiques ». Il s'associe ainsi au professeur P. Trembelas (cfr *Irénikon* 1964, p. 236) et trouve que la nouvelle théorie du P. Afanassieff « conduit à un relativisme dangereux, contraire à toute tradition apostolique de l'Église ».

2. La question d'un dialogue orthodoxe-luthérien a été discutée au Saint-Synode à Istanbul le 7 juin. Le professeur Stupperich a suggéré au patriarcat de l'engager bientôt (*Apoyevmatini* 8 juin et 14 septembre).

logiques avec des représentants luthériens, qui devaient être entamées le 14 octobre, ont été remises d'un an pour permettre une meilleure préparation de ceux qui doivent y participer, chose assez naturelle comme on l'a vu dans le cas du dialogue avec les anglicans et les vieux-catholiques. Ajoutons ici qu'une contribution à cette préparation pourrait être apportée par des conversations qui doivent se dérouler aux États-Unis à l'automne 1967. Le sujet retenu pour ces premiers débats a été « la Nature de l'Église ».

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS : *Catholiques*. UN CENTRE ANGLICAN d'études et de prières, formellement ouvert par l'archevêque de Cantorbéry, lors de sa visite à Rome, a été aménagé et inauguré le 4 octobre par un groupe d'anglicans, réunis autour du Dr. John MOORMAN, évêque de Ripon, et le Dr. Ralph DEAN, évêque de Cariboo (Canada) [1].

Ce dernier prononça une allocution de bienvenue aux participants, à laquelle Mgr WILLEBRANDS, secrétaire du Secrétariat pour l'unité, répondit par un long exposé sur l'Église anglicane et l'œcuménisme. Le centre est établi dans le Palazzo Doria, et comporte une chapelle et une bibliothèque où l'évêque de Ripon, historien de Cambridge, et président du comité responsable pour le centre, a déjà pu réunir 2500 volumes et compte atteindre le chiffre de 10.000. Lui-même et le chanoine Findlow, — représentant à Rome de l'archevêque de Cantorbéry et qui demeurera désormais au centre — ont souligné que toutes facilités de consultation seront offertes aux étudiants romains qui voudront étudier l'histoire et la pensée anglicane. A la suite de l'inauguration, le Dr. Moorman répondant à une allocution à ce sujet du pape PAUL VI, au Vatican, souligna le rôle du centre comme lieu de rapprochement en vue d'édifier ce « pont de respect, d'estime et de charité » auquel le pape avait fait allusion, le 23 mars dernier, à la Chapelle Sixtine. L'évêque termina en exprimant le souhait que le pape honore un jour le centre de sa présence [2].

Pour la COMMISSION MIXTE ANGLICANE-CATHOLIQUE voir : Catholiques et autres chrétiens p. 555.

1. Cfr *CT*, 7 octobre; *The Tablet*, 15 octobre : « *Love leads to Unity* », *The New Anglican Centre in Rome* (303, via del Corso).
2. Paul VI a offert un magnifique triptyque pour le centre.

Presbytériens. — La NOUVELLE COMMISSION établie par l'Assemblée générale de l'Église presbytérienne d'Écosse pour poursuivre les discussions en vue de l'unité avec l'Église épiscopale d'Écosse (cfr *Irénikon* 1966, p. 395) a siégé en septembre, durant deux jours, pour préparer les débats entre représentants des deux Églises, qui commenceront dès la fin de cette année. Au cours de cette première session, la commission a examiné quels sont la mission et le ministère de l'Église dans la situation contemporaine, et la place de l'intercommunion et de la pleine communion dans les perspectives d'union [1].

Autres protestants. — L'ÉGLISE UNIE DU CANADA, à son 22e Conseil général réuni à Waterloo (Ontario), après avoir refusé purement et simplement d'approuver les « Principes d'Union » avec l'Église anglicane du Canada [2], s'est ravisée et, après un long débat, a décidé à une forte majorité des 400 votants d'adopter ces Principes, le 11 septembre.

La version finale de la résolution approuvée est cependant ainsi libellée : « Ce conseil général approuve le document — Principes d'Union — comme un document de travail selon lequel procéder dans les négociations d'union avec l'Église anglicane du Canada. Comme document de travail, il est sujet à telle révision et addition qni pourra être nécessaire durant les négociations [3]. De nombreux observateurs anglicans, surpris au début par la longueur des débats et la critique de pratiques anglicanes, se réjouirent du vote final [4].

1. La commission, réunie par le professeur J. K. S. Reid d'Aberdeen, comprend 20 membres notamment le T. R. Archibald WATT, ancien modérateur de l'Assemblée générale, et Lord BIRSAY, haut commissaire à l'assemblée en 1965 et 1966 ; cfr *SOEPI*, 13 octobre.

2. Cfr *Irénikon* 1965, p. 373. — Les principes avaient été approuvées par le synode général de l'Église anglicane, le 20 août dernier.

3. On a voulu par là donner satisfaction aux vues des dissidents qui avaient combattu le document original « en faisant valoir qu'une hiérarchie sacerdotale pourrait résulter de l'union organique ».

4. Certains problèmes demeurent : il y a 55 femmes pasteurs dans l'Église unie. Le modérateur du Conseil général, le Dr. Wilfred C. LOCKHARDT, a exprimé son opinion qu'elles doivent demeurer en tout état de cause, même après la fusion.

L'archevêque de Cantorbéry qui voyageait au Canada en apprenant le vote a exprimé sa joie pour « ce qui n'est encore qu'un commencement ». Il faudra encore de longues années pour que les deux Églises mettent

Deux catholiques romains assistèrent aux sessions comme observavateurs officiels : le R.P. John KEATING, de Toronto, et le R.P. Irénée BEAUBIEN, de Montréal, tous deux secrétaires de la commission œcuménique catholique canadienne. Le P. Keating adressa au Conseil des paroles d'encouragement [1].

Les récents développements ont été moins favorables à CEYLAN : Le *Council* général de l'Église anglicane (CIPCB) avait en janvier dernier approuvé la version améliorée du projet d'union (cfr *Irénikon* 1966, p. 127). Par contre ce texte n'a pas reçu la majorité nécessaire des 3/4 à la TROISIÈME CONFÉRENCE ANNUELLE MÉTHODISTE qui réunissait, en octobre, à KANDY 50 ministres et 50 laïcs. La proportion des votes obtenus [2] laisse toutefois espérer la poursuite des négociations. C'est un nouvel échec d'un plan d'union avec l'Église anglicane dont on avait beaucoup attendu. On peut l'estimer provisoire, en attendant l'issue prévue vers 1970.

LUTHÉRIENS ET AUTRES CHRÉTIENS : *Catholiques*. Un SÉMINAIRE de recherches œcuméniques s'est tenu durant trois semaines, du 18 août au 6 septembre, au Centre d'Études de la FONDATION LUTHÉRIENNE, à Strasbourg.

Le thème général en était : « L'Église et son unité ». Ont été examinés en profondeur les deux documents conciliaires *De Ecclesia* et *De Oecumenismo*. Des cours sur les problèmes fondamentaux

au point les conséquences pratiques de ces Principes (cfr *Direction Unity* 30 septembre). A St John's, Terre Neuve, il avait déclaré que la Communion anglicane n'entrerait pas dans une unique Église chrétienne si l'on n'y respectait pas les quatre articles fondamentaux (de Lambeth). Formes et coutumes pourraient varier. Le pape serait une espèce de *Presiding Bishop*. L'Église d'Angleterre s'attachera à sa loi de ne pas remarier les divorcés. A propos de l'Union au Canada : seule une petite minorité pourrait, selon le Dr. Ramsey, empêcher cette union. Un rapport sur l'ordination des femmes paraîtra en Angleterre avant Noël ; *LC*, 25 sept. Il ne pouvait rien ajouter de plus.

1. Notons ici que l'Assemblée a décidé d'entrer en pourparlers avec l'Église catholique romaine dans les domaines où une coopération est possible.

2. Soixante-dix % chez les pasteurs ; 68 chez les laïcs. *CT*, 14 octobre.

d'ecclésiologie [1] et les problèmes fondamentaux d'œcuménisme [2] ont été donnés par des professeurs catholiques et luthériens. Ils ont été suivis d'échanges de vue prolongés. Ce séminaire était accessible à des théologiens de toute tradition, et les trente participants venus de 16 pays ont pris une part active aux travaux destinés à intéresser principalement de jeunes chercheurs et enseignants des facultés de théologie.

On trouvera dans *Lutherische Rundschau* octobre 1966, pp. 560-563, le texte allemand intégral du groupe de travail catholique-luthérien, texte approuvé par le comité exécutif de la Fédération luthérienne mondiale, à Belgrade, le 20 juillet dernier (cfr *Irénikon* 1966, p. 398-399), et également le texte de l'exposé du Dr. Vajta à la même réunion de Belgrade : Vilmos VAJTA, *Zur Interpretation des Vatikanischen Konzils*, Ibid., pp. 528-552 [3].

Conseil œcuménique. — A l'invitation de l'Église orthodoxe russe, le GROUPE DE TRAVAIL de la Commission FOI et CONSTITUTION s'est réuni au monastère de St-Serge, à Zagorsk, du 26 au 31 août.

Il a notamment décidé d'intensifier les contacts et la collaboration avec les théologiens catholiques romains. Des observateurs catholiques officiels seront invités à prendre part aux travaux de la Commission *Foi et Constitution* dont les 100 membres se réuniront en séance plénière à Bristol (Angleterre), du 31 juillet au 8 août 1967. Le groupe de travail, présidé par l'évêque Oliver TOMKINS de Bristol, a examiné les travaux des 14 sous-comités de *Foi et Constitution* qui

1. Dans leurs leçons le R. P. Y. CONGAR et le prof. luthérien Dr. Kristen-Ejnar SKYDSGAARD (Copenhague) discutèrent l'ecclésiologie romaine exposée par le document. Le prof. norvégien luthérien Dr. Einard MOLAND (Oslo) examina l'évolution de la notion de ministère dans le Nouveau Testament et l'Église ancienne. Le Dr. Vilmos VAJTA traita du problème sacerdoce et laïcat.

2. Le Dr. F.-W. KANTZENBACH (Neuendettelsau et Strasbourg) esquissa l'interprétation catholique actuelle du *De Œcumenismo* et les possibilités conférées ainsi au dialogue ; le P. Gregory BAUM (Toronto) examina les nouveaux aspects de l'ecclésiologie à la lumière du même décret. Mgr NÉDONCELLE et le Prof. André BENOÎT traitèrent en outre certains thèmes de l'histoire antérieure du mouvement œcuménique.

3. Dans *Oekumenische Rundschau*, octobre 1966 : H. D. WENDLAND, *Möglichkeiten und Grenzen der ökumenischen Zusammenarbeit der Kirchen*, pp. 309-320. — R. SLENCZKA, *Das Ostkirchendekret des zweiten Vatikanischen Konzils*, Ibid., pp. 321-336.

traitent des ministères dans l'Église, des mariages mixtes, de la conversation théologique, des problèmes d'exégèse du Nouveau Testament, de patristique, de questions eucharistiques etc. On a examiné tout particulièrement les progrès des négociations pour l'unité entre Églises et l'on a décidé d'inviter à Genève, au printemps 1967, toutes les Églises membres du COE actuellement engagées dans des négociations de ce genre. On notera que le groupe a également examiné une enquête en cours entre toutes les Églises afin de fixer une date nnique pour la célébration de Pâques [1]. Sur le séjour des participants, voir *U.R.S.S.* p. 520.

Une autre réunion œcuménique importante a été la réunion du COMITÉ de la DIVISION DES ÉTUDES, qui s'est tenue à Oxford, à Mansfield College, du 7 au 9 septembre et s'est occupée des problèmes de l'Église et du Monde.

L'un des points principaux a été la mise en question radicale des conceptions traditionelles d'éthique et de théologie sociale, qui caractérisent notre époque. M. Paul ABRECHT, Directeur du Département Église et Société, n'a pas hésité à déclarer que c'est dans le contexte d'une révolution sociale mondiale que les chrétiens doivent aujourd'hui prendre leur décision en matière éthique. Ponr certains il n'y a pas d'autre manière de se montrer responsables que de participer à une révolution destinée à bouleverser les structures sociales. Les jeunes nations et leur jeunesse sont impatientes devant la lenteur des études préliminaires à l'action. Les différentes conceptions du rôle des missionnaires et de la place de la paroisse dans l'évangélisation ont été aussi envisagées. On a encore eu l'occasion de répéter que les grandes divisions théologiques transcendent les divisions confessionnelles traditionnelles, thème aujourd'hui classique. Toutes les Églises font actuellement la même expérience d'une mise en cause de l'autorité, de la discipline et des formes traditionnelles de la vie ecclésiastique.

Le comité a encouragé le secrétaire de « Foi et Constitution » à poursuivre les études sur « la nouvelle création et l'unité de l'Église », études qui traitent des rapports entre les Églises et le Monde, c'est-à-dire l'un des points où se font jour des divergences suffisamment graves pour faire craindre un « schisme œcuménique » entraînant de

1. Cfr *SOEPI*, 15 sept.

la part de nombreux chrétiens de toutes confessions une véritable désaffection à l'égard de l'institution ecclésiastique [1].

Sur la session concernant la Prière pour l'Unité entre catholiques et le COE cfr plus loin, Notes et Documents, p. 565.

Nous avons noté dans nos récentes chroniques certaines difficultés en ce qui concerne le COE à propos des GRANDES ORGANISATIONS CONFESSIONNELLES et de la manière dont ont été envisagées les relations bilatérales directes entre ces organisations, notamment la Fédération luthérienne mondiale et l'Église catholique romaine. C'est ainsi que le COE paraît avoir entrepris une COORDINATION du dialogue des alliances confessionnelles.

Neuf de ces alliances mondiales ainsi que le patriarcat œcuménique se sont réunis à Genève pour cette question les 12 et 13 octobre [2]. Elles ont jugé qu'il est urgent d'établir une division du travail, afin d'éviter la confusion et la multiplicité des études. Une grande attention, précisément, fut accordée aux relations entre les alliances confessionnelles et l'Église catholique romaine. M. Lukas VISCHER, directeur de Foi et Constitution, présenta une étude sur « la place et de rôle des familles confessionnelles dans le mouvement œcuménique ». Ni le COE ni les Églises n'ont une idée assez claire de la façon dont l'unité doit s'exprimer au niveau universel. Actuellement on a besoin d'une nouvelle définition de l'unité : « celle de tous en tout lieu ». Puis il passa à des suggestions pratiques, notamment à une coordination des études dans le domaine de l'unité, de la sainteté, de la catholicité et de l'apostolicité de l'Église, à l'ouverture de conversations interconfessionnelles sur les problèmes du monde, au contexte dans lequel les différences doctrinales doivent être étudiées, et enfin, à l'application du principe œcuménique « faire ensemble tout ce que notre conscience ne nous contraint pas de

1. Cfr *SOEPI*, 15 sept.

2. Les alliances suivantes étaient représentées : Le conseil consultatif anglican pour la stratégie missionnaire et le comité consultatif de la Conférence de Lambeth, l'Alliance baptiste mondiale, le Conseil congrégationaliste international, la Fédération luthérienne mondiale. l'Alliance réformée mondiale, le Conseil méthodiste mondial, la Convention des Églises du Christ, l'Armée du Salut et le Comité consultatif mondial des amis (Quakers).

faire séparément »[1]. Il est intéressant de noter que la rencontre a préparé un projet de répartition de responsabilités entre les alliances confessionnelles et le COE, en vue d'études préparatoires et de conversations avec l'Église catholique romaine, projet qui sera soumis aux alliances confessionnelles. On espère que d'ici à la prochaine rencontre de ce groupe en octobre 1967 une méthode de travail aura été mise au point, permettant de coordonner les conversations et d'éviter une dispersion des forces.

Au programme des futures conversations figurent les questions dont le COE a spécialement souci : les mariages mixtes, la liberté religieuse, le prosélytisme, la mission, l'apostolat des laïcs, la nature de la catholicité, l'évolution des problèmes sociaux et internationaux[2].

Le groupe mixte de travail COE — Église catholique, lors de sa IVe session à Crêt-Bérard (Suisse) du 20 au 22 novembre, a confié l'étude du problème de l'apostolicité et de la catholicité de l'Église récemment mis à l'ordre du jour (cfr *Irénikon* 1966, p. 265) à une commission dont il a fixé la composition :

Pour le COE, MM. les prof. S. AGOURIDES, Salonique, (Orthodoxe) ; Jean Bosc, Paris (réformé) ; J. MEYENDORFF, New-York Orthodoxe) ; P. MINEAR, New Haven USA (Église unie du Christ) ; WOLFHART, Pannenberg, Mayence, Allemagne (luthérien) ; H. ROOT, Southampton Angleterre (anglican) ; C. WELCH, Philadelphie USA (méthodiste).

Pour l'Église catholique romaine, MM. les prof. J. WITTE, Rome, S. ALBERIGO, Bologne ; R. BROWN, Baltimore, Maryland USA ; A. GANOCZY, Paris ; E. LANNE, Rome, R. SCHNACKENBURG, Allemagne.

30 novembre 1966.

1. Cette formule est devenue, ces derniers mois, un véritable *Leitmotiv* œcuménique.

2. Cfr *SOEPI* 27 octobre : Les représentants des alliances confessionnelles ont nommé un président et un secrétaire pour les deux prochaines années. Le président est le Rev. Max WOODWARD, du Conseil méthodiste mondial ; le secrétaire, le Dr. André APPEL, secrétaire général de la Fédération luthérienne mondiale, dont on connaît le zèle actif.

Notes et Documents

I. Réunions à Lyon et à Genève sur la « Prière pour l'Unité ».

Les premiers rapports de la Commission mixte « COE-Église catholique » dont l'établissement fut décidé à Enugu en 1965 (Cfr *Irén.* 1965, p. 96) ont été rendus publics lors de la réunion du Comité central en février dernier à Genève ; ils contenaient un paragraphe (nº 8) sur « la prière commune dans les réunions œcuméniques ». A deux rencontres d'experts tenues à Rome durant la IVe session du Concile, certaines remarques et suggestions avaient été faites (cfr *Istina* 1965-66), qui demandaient un nouvel examen, spécialement en vue de la semaine de prière de janvier. Cet examen eut lieu, à l'initiative du comité de travail de Foi et Constitution, en une assemblée commune, au foyer John Knox à Genève, du 16 au 20 octobre. Celle-ci avait été précédée d'une consultation des participants catholiques désignés à cette fin par le Secrétariat romain pour l'Unité, au Châtelard près de Lyon, endroit où l'abbé Paul Couturier avait à plusieurs reprises rassemblé ses premiers collaborateurs lors de la propagation de la « prière universelle ».

Ces deux sessions avaient comme particularité d'avoir convoqué, outre les œcuménistes désignés pour la discussion, un certain nombre de spécialistes de la pastorale de la prière de janvier, dont on avait voulu recueillir les expériences.

Trois rapports furent entendus à cette réunion du Châtelard : le premier, du P. Titus Cranny de la Communauté de Graymoor (U.S.A.) : *Les réalisations actuelles et souhaitables de la prière pour l'unité chez les catholiques* ; le second du P. O. Rousseau de Chevetogne : même sujet pour *Les réalisations interconfessionnelles* ; le troisième du P. Y. Congar O.P. sur *La théologie de la prière pour l'Unité.* Outre ceux déjà nommés, des représentants d'un grand nombre de pays avait été invités : France (P. Michalon de Lyon,

P.C. Dumont O.P., d'Istina), Allemagne (D.A. Ahlbrecht O.S.B., de Niederaltaich) ; Angleterre (Rev. H. Keldany, de Londres) ; Canada (P. I. Beaubien S.J.) ; Liban (P. Jalabert S.J.) ; Indes (P. Muthumali S.J.), Amérique latine (Mgr Salinas Fuenzalida, évêque de Linares, Chili) ; Rome (P. Boyer S.J.) ; Hollande (P. De Rooy S.J.). Tous eurent l'occasion d'exposer, sous la direction du P. Hamer O.P. secrétaire-adjoint du Secrétariat romain, les tendances diverses et les exigences que la prière pour l'unité, partout très répandue, rencontre dans les différentes régions. En général, on a pu constater que la formule déjà classique de l'abbé Couturier, mais qui fut longtemps contestée, a pratiquement acquis droit de cité dans la plupart des milieux et qu'elle est très efficace. Le Décret conciliaire *De Oecumenismo* et son esprit ont été pour beaucoup dans son rayonnement de plus en plus pacifique.

A Genève, le chiffre des participants s'augmenta des mandataires du COE, ce qui porta à trente les membres présents. Les réunions étaient présidées alternativement par le Dr. Lukas Vischer, directeur du département de Foi et Constitution, et par le P.J. Hamer. Une communication du P. Boris Bobrinskoy, de l'Institut orthodoxe St-Serge à Paris, sur *Les fondements théologiques de la prière pour l'unité*, et une autre du Dr. Eichele, évêque luthérien de Stuttgart, *Réflexion théorique sur la semaine de prière universelle*, servirent de base à la discussion. La conférence faite à Lyon par le P. Congar fut lue une seconde fois pour les participants non catholiques. Le débat révéla, ainsi qu'on l'avait ressenti déjà en une réunion sur la prière tenue à Bossey en 1960, que les pays protestants de langue allemande s'alignaient moins facilement sur le semaine du 18 au 25 janvier, en raison du temps réservé au début du même mois à la prière pour diverses intentions et propagée depuis très longtemps par l'Alliance évangélique. Cependant des modalités ont été présentées qui offriront éventuellement une possibilité de solution, par exemple la limitation, dans ces pays, de la « prière universelle » à une journée. Partout ailleurs, semble-t-il, dans le protestantisme, la date de l'Alliance évangélique a cédé le pas à la semaine de la « prière universelle ». Mais en d'autres continents et même en certaines régions de l'Europe, la semaine de janvier est reportée avantageusement à la neuvaine précédant la Pentecôte.

Il est apparu, au cours des échanges de vue, qu'on s'est mis d'accord sur ces deux dates. Abstraction faite de l'intercommunion la prière entre chrétiens désunis devient de plus en plus « œuvre commune », et la pratique se répétant, infuse une sorte de vita-

lité propre à ces assemblées de chrétiens qui retrouvent ainsi une unanimité jadis inconnue. Ceci manifeste un bienfait nouveau, une grâce de l'Esprit-Saint qui attire et pousse les fidèles à réparer leurs divisions. Les membres de la conférence ont senti que l'accord réalisé déjà sur le programme de la prière universelle doit continuer sa mise au point. La réunion de Genève a harmonisé un ensemble d'efforts qu'on ne pourra plus arrêter. Des réunions ultérieures sont prévues déjà et les rapports présentés et leurs conclusions ont été retenues par le département de Foi et Constitution pour être insérés dans le développement et le progrès du Mouvement œcuménique.

Les autres participants non catholiques, non encore nommés, étaient, à Genève : le métropolite Emilianos, représentant du patriarcat œcuménique au COE, et l'archiprêtre V. Borovoj, l'un des présidents de Foi et Constitution ; le Pasteur A. Bjerno de Copenhague, le Pasteur B. Bürki de St Antoni (Fribourg) ; le Superintendant H. Döring de Berlin ; le Rev. Dr. F.W. Künnerth, de la Fédération luthérienne (Genève) ; Le Rev. J.T. Middaugh de Baltimore, le Rd W.A. Norgren, de Foi et Constitution, le Rd A. Sapsezian de Sao Paulo (Brésil) ; le Rd J.B. Weller, du *British Council of the Churches* de Londres; le Rd G. Wakefiels, de l'*Epworth Presse* de Londres.

II. Après le Rassemblement de Taizé en septembre.

A la suite du rassemblement interconfessionnel tenu à Taizé en présence du Cardinal Bea (Cfr *Irénikon* 1966, p. 383), où le problème de l'intercommunion avait été de nouveau soulevé, et où des liturgies eucharistiques tant catholique que réformée avaient été célébrées avec l'assistance de divers prélats devant une foule de près de 1200 jeunes, des conclusions ont été établies sous forme de « Ligne de force pour l'an qui vient », très harmonisées avec les appétences spirituelles de la jeunesse contemporaine :

« I. *Chercher l'unité de la personne :* Vivre le Christ ressuscité, pivot central autour duquel s'édifie une unité au plus intime de la personne ; Rejeter les masques : pas d'habileté, pas de compromis, être vraiment soi-même ; Abandonner ce qui est superflu, renoncer aux fausses sécurités ; Laisser le Christ atteindre les profondeurs de la personne.

II. *Réaliser la communauté chrétienne :* Vivre du pardon du Christ dans l'aujourd'hui demeure toujours révolutionnaire. Le pardon provoque la rencontre entre chrétiens séparés comme avec tout homme. Vivre du pardon de Dieu et des hommes, c'est se faire pauvre de tout, c'est devenir l'homme de la rencontre avec tous. Tant que le pardon demeure formule stéréotypée et n'est pas rencontre avec le Christ, il ne détermine rien en l'homme.

En Occident, dans nos sociétés d'abondance, comme dans l'hémisphère sud, dans le monde des pauvres, susciter de petites fraternités provisoires (il est vrai que dans certains cas, il faut accepter la solitude du chrétien, conséquence du monde sécularisé), à l'image de ce qu'était la première communauté chrétienne des Actes des Apôtres : « assidus à la prière, à la fraction du pain, attentifs à la parole des apôtres » ; « ils prenaient leurs repas dans la joie et la simplicité de cœur ». Au moins une fois par semaine, susciter une agape fraternelle ; ils avaient réglé la question de l'argent : « tout était commun entre eux ». Partager avec les hommes pour être capables de partager avec Dieu. Pas de réserves, ne pas capitaliser, créer des fraternités de partage ; « ils n'étaient qu'un cœur et qu'une âme ». Réinventer jour après jour une unanimité dans l'essentiel. Présence gratuite parmi les hommes, ces fraternités seront signe d'unité dans l'amour fraternel, signes du Royaume qui vient.

Où qu'elles se trouvent, ces fraternités provisoires nécessitent une préparation. Pour ce qui est du Tiers-Monde, trois étapes sont prévues : un temps de réflexion préalable et de dialogue ; un temps de préparation ; un engagement pour une durée limitée et sur des points très précis.

III. *Susciter une unanimité dans la communauté des communautés, l'Église.*

Pour nous, l'œcuménisme est une vocation, une vie, non pas une institution supplémentaire, et nous sommes pressés par une échéance prochaine de la réconciliation des baptisés entre eux, afin d'entrer en communication avec l'homme d'aujourd'hui et d'être capable de participer à sa promotion en Dieu et à sa promotion humaine.

Nous voulons être des hommes de générosité pour les non-baptisés et — faut-il le rappeler aujourd'hui — tout autant pour les baptisés.

Aussi nous cherchons à réanimer en nous un amour passionné du Christ et de son Corps qui est l'Église.

Nous voulons être solidaires de l'Église dans ses manquements comme dans ses fidélités.

Nous ne voulons plus de références à nos histoires locales et particularistes, tout en voulant être reliés fortement à la continuité du Christ dans l'histoire des hommes, aux grandes lignes de force qui traversent l'histoire des chrétiens.

Nous voulons sortir d'habitudes d'autojustification et d'autodéfense entre chrétiens séparés, ne plus savoir qui a eu tort et qui a eu raison pour devenir une communauté d'accueil, placée au cœur de la communauté de tous les hommes à travers la terre. A nous de réditer avec chacun la rencontre d'Emmaüs, au soir de Pâques, où le Christ était présent sans même être reconnu ».

III. Le XIe centenaire des Saints Cyrille et Méthode à Salonique

22-26 OCTOBRE 1966

C'est avec ferveur et de façon très solennelle que la ville de Thessalonique a célébré le XIe centenaire de l'activité missionnaire en territoire slave de ses grands citoyens d'antan, SS. Cyrille et Méthode. Ce fut, en effet, en plein IXe siècle, à l'époque même où les relations entre l'Orient et l'Occident chrétiens commencèrent à se gâter visiblement, que, à la demande du roi de Bohême Ratislav, les deux frères thessaloniciens furent envoyés en Moravie par l'empereur de Byzance Michel III et le patriarche Photius, mission qui a eu des conséquences spirituelles et culturelles si heureuses et durables pour les peuples slaves.

Organisée par la Métropole de Thessalonique et par la très active Faculté de théologie de l'Université « Aristote » de cette ville, la célébration de la fin d'octobre a pris l'allure d'une rencontre panorthodoxe à laquelle participaient des hiérarques des patriarcats de Constantinople, d'Alexandrie, d'Antioche, de Moscou, de Belgrade, de Sofia, et des Églises de Grèce, de Crète, de Chypre, de Pologne et de Tchécoslovaquie. Il y avaient aussi des représentants venant des monastères de l'Athos (Vatopédi et Dionysiou) et du Sinaï, des communautés orthodoxes de France et d'Ouganda, des différentes Écoles théologiques et Universités, de Halki, d'Athènes, de Bucarest, de Cluj, de Sofia, de l'Institut paléoslave de Zagreb, de l'Institut slave de Bucarest, de Prague et de Paris (Institut St-Serge). Le Saint-Siège était officiellement représenté par le P. Duprey, sous-secrétaire du Secrétariat pour l'Unité , et Mgr Vodopivec. Le Conseil œcuménique des Églises, l'archevêque de Cantorbéry, l'Institut oriental à

Rome et les monastères de Grottaferrata et de Chevetogne avaient également envoyé des représentants à ces fêtes d'inspiration nettement œcuménique.

Le comité organisateur, sous la présidence du vaillant métropolite de Thessalonique, Son Eminence Mgr Panteléïmon et avec ses principales chevilles ouvrières, les professeurs Jean E. Anastasiou et Antoine-Émile Tachiaos, avait dressé un programme fort varié de cérémonies liturgiques, conférences, réceptions, séances diverses de musique byzantine et autre, visites aux églises et antiquités de l'ancienne cité de Thessalonique. Tout particulièrement, les solennités de la fête de S. Démétrios (26 octobre), la procession à travers les rues de la ville, la présence du roi Constantin et de la princesse Irène, venus assister à une Doxologie et à la séance académique en honneur des SS. Cyrille et Méthode dans l'*Aula Magna* de l'Université, ont donné à toute cette célébration beaucoup de couleur et d'éclat.

A plusieurs reprises durant ces journées a été souligné l'universalisme très chrétien de l'action apostolique des deux « apôtres des Slaves ». Avec beaucoup de souplesse et de liberté intérieure, ils ont su s'adapter au caractère propre des populations vers lesquelles ils avaient été envoyés, se faisant slaves avec les slaves et même un peu latins avec les latins... Ceux-ci, du reste, n'ont pas su l'apprécier tout de suite à sa vraie valeur, comme en témoignent les déboires que S. Méthode en particulier a eus avec les évêques bavarois de l'époque, malgré les encouragements romains. Aujourd'hui nous comprenons mieux combien ces querelles des langues ont été injustifiées et funestes : « Leur œuvre fut ruinée dans le berceau primitif », ainsi que l'écrit le professeur Anastasiou dans son introduction au Programme, « mais grâce à leurs disciples, qui continuèrent l'œuvre en Bulgarie, les deux frères servirent de diverses manières les autres peuples slaves. C'est pourquoi ceux-ci les honorent comme saints et civilisateurs ».

Puisqu'il est à peu près sûr que les deux frères, en commençant leur tâche missionnaire, avaient déjà des connaissances approfondies de l'idiome slave et que, d'autre part, la population de la ville de Thessalonique d'alors était en forte proportion de race slave, la question reste ouverte sur l'appartenance « raciale » des deux saints : étaient-ils de souche grecque ou slave? Parmi les participants des pays slaves, il y eut bien quelque étonnement ou même mécontentement de ce que dans les différents discours et textes ce problème semblât être ignoré. Toujours est-il qu'ils n'ont pas, de

leur part, su garder le silence sur ce point, et que le jeune archevêque Mgr Philarète de Kiev a fait lire en grec un exposé soulevant la question de la nationalité des deux thessaloniciens. Il n'y eut du reste pas de discussion, et la presse locale s'est montrée plus émue de cette divergence de vues que l'auditoire même dans son ensemble. Même s'il devait être prouvé (ce qui ne semble plus possible) que SS. Cyrille et Méthode étaient des slaves et non pas « des descendants authentiques, par le sang et par l'esprit, des premiers Grecs chrétiens de Thessalonique, évangélisés par le grand apôtre Paul », comme s'exprima le métropolite Mgr Pantéléïmon dans son allocution durant le bel office inaugural à la vieille cathédrale de Sainte-Sophie, la ville de Thessalonique n'aurait pas à être moins fière de ces fils illustres. Le caractère traditionnel d'œcuménicité de la vieille ville impériale, son goût des relations et de l'ouverture au monde n'en serait que mieux mis en relief. Ces récentes solennités en honneur des SS. Cyrille et Méthode en constituent un nouveau témoignage ; elles semblaient confirmer une fois de plus les paroles que l'Apôtre adressa jadis à l'Église des Thessaloniciens : « De tous côtés votre foi en Dieu s'est répandue ! » (1 *Thess.* 1,8).

Les représentants des Églises slaves n'ont pas manqué l'occasion de dire leur gratitude pour tout ce que ces Églises doivent à la riche civilisation gréco-chrétienne que les frères thessaloniciens leur ont transmise. Tout spécialement, ils ont exprimé leurs sentiments de vénération filiale envers la Grande Église de Constantinople sous l'impulsion de laquelle leurs Églises ont commencé à se former. Par la voix de l'Église d'Alexandrie, un pressant appel fut fait aux Églises orthodoxes pour qu'elles continuent à se montrer missionnaires, en particulier pour ce qui concerne les peuples d'Afrique. Il se peut que, plus qu'à toute autre occasion, la rencontre de Salonique ait stimulé et intensifié la conscience de la solidarité interorthodoxe dans le sens d'une responsabilité commune vis-à-vis du monde d'aujourd'hui.

* * *

A l'occasion de ce XIe Centenaire, a paru un recueil d'études, dû aux soins du professeur I.E. Anastasiou. Notre revue en rendra compte ailleurs. Signalons ici seulement les conférences qui ont été prononcées aux deux symposia scientifiques tenus dans la nouvelle salle du palais épiscopal : J. Anastasiou, *La mission des frères Cyrille et Méthode chez les Khazars* ; J. Vašica (de Prague), *L'œuvre juridique des Saints Constantin—Cyrille et Méthode* ; D. Bogdan (de

Bucarest), *L'œuvre de Cyrille et Méthode et les Roumains* ; I. KARAYANNOPOULOS, *Le cadre historique de l'œuvre des apôtres des Slaves.* Dans l'*Aula Magna* de l'Université, le recteur, le professeur P. CHRISTOU, prononça, en présence des visiteurs royaux, une conférence sur le thème : *Cyrille et Méthode, civilisateurs des Slaves.*

Ajoutons en terminant, que dans le cadre des « Dimitria » (les manifestations artistiques traditionnelles en honneur du patron de Thessalonique, S. Démétrios), le Congrès a pu assister à l'exécution d'un oratorio « Cyrille et Méthode », spécialement composé par M. Nicos Astrinidis pour ce jubilé (texte de Michel Tsitsiklis). Ce fut lui qui dirigea aussi les chants liturgiques aux offices à Ste-Sophie. Ces chants, exécutés avec art par un groupe de jeunes, nous ont semblé une excellente remise en valeur des meilleures traditions byzantines dans ce domaine. Il faut en dire autant du concert « Hymnes byzantins », donné en l'église de Saint-Georges (Rotonde) par l'association des chantres « Saint Démétrios », sous la direction de M. Athanase Karamanis. D.T.S.

IV. Le quarantième anniversaire des Conversations de Malines.

C'est en octobre 1926 que se terminèrent, en leur cinquième et dernière session, quelques mois après la mort du P. Portal et du Cardinal Mercier qui en avaient été les principaux artisans du côté catholique, les célèbres Conversations de Malines. L'initiative de ces rencontres, qui revenait, comme on le sait, à Lord Halifax, avait été la conséquence de la Conférence de Lambeth en 1920, dont les membres, impressionnés par les premières ébauches du mouvement « Foi et Constitution », avaient lancé un appel à l'unité des chrétiens, remettant même sur le tapis la question des ordinations anglicanes. Tout ceci fut rappelé récemment, lors des fêtes malinoises.

La première Conversation de Malines, qui se rattachait donc aux origines du Mouvement œcuménique, avait eu lieu en octobre 1921. C'est pourtant non pas leur commencement mais leur fin qui a été aujourd'hui célébrée. On a dit souvent, dans les milieux hostiles ou peu favorables à ces rencontres — et ils furent nombreux dès les débuts — que la cinquième conversation de Malines, celle de 1926, avait été la liquidation d'une tentative vaine. En choisissant le quarantième anniversaire de cette liquidation pour commémorer ces assises dans la métropole malinoise en un mémorial somptueux et plein de promesses, un démenti à ces prophéties malveillantes

était donné par les organisateurs de la cérémonie anniversaire. Les Conversations de Malines, après avoir été tant discutées, apparaissent de fait, dans la conjoncture œcuménique de notre époque, comme le premier grand acte qui, du côté catholique, a été posé en faveur de l'unité des chrétiens dans une atmosphère de dialogue, devançant ainsi, depuis près d'un demi-siècle, ce qui se fait aujourd'hui.

On ne peut s'abstenir d'établir brièvement une comparaison entre ce qui s'est passé au XIXe siècle depuis le mouvement d'Oxford entre anglicans et catholiques et ce qui se passe actuellement. L'*Association for the Promotion of the Union of the Christendom*, fondée en 1856, qui unissait, dans la prière pour l'unité, des anglicans et des catholiques, fut frappée de condamnation par deux fois par le Saint-Siège. Le Concile de Vatican I, par l'accent mis avec tant de force sur le primat du Pontife romain, accent renforcé indûment encore par la presse anglaise de l'époque, avait à ce point découragé le grand promoteur du mouvement d'Oxford, Pusey, qu'il avait appelé ce concile « la plus grande douleur de sa vie ». De plus, la question des ordinations anglicanes, qui, un moment, avait suscité une nouvelle espérance, avait, en grande partie en raison de l'atmosphère de controverse qui régnait encore en ce temps-là et qui n'existe plus aujourd'hui, fait l'objet d'une déclaration extrêmement négative de la part de Léon XIII en 1896.

Bien des choses ont changé aujourd'hui. La réponse rapide de l'Église anglicane à l'invitation d'observateurs au Concile d'unité voulu par Jean XXIII, le discours de Jean Guitton qui, à la fin de la IIe session, fit l'éloge des Conversations de Malines à quelques mètres du Saint-Père, la mise au point de la Constitution conciliaire *De Ecclesia* concernant la collégialité épiscopale, la visite du Dr. Ramsey, archevêque de Cantorbéry à Paul VI et sa réception à St-Paul de Rome en mars dernier, et peut-être, plus que toute autre chose, l'ambiance générale de Vatican II auront été les points marquants de ce renouvellement dans les idées et dans les cœurs, qui ont rendu possibles et souhaitables les cérémonies commémoratives à Malines les 28 et 29 octobre dernier, et qui, beaucoup plus que l'évocation d'un souvenir, marquent une étape vers de nouvelles réalisations positives.

* * *

La cérémonie du 28 octobre se déroula en deux parties : l'une à la cathédrale St-Rombaut, au début de l'après-midi, l'autre après

16 heures dans l'*Aula magna* du Séminaire, pour une séance académique. La partie religieuse comprenait :

1° Après le chant dn *Veni Creator*, la bénédiction d'une plaque commémorative offerte par des membres de l'Église anglicane et due au ciseau du sculpteur anglican Peter Watts. La plaque avait été enchâssée dans le mur (côté nord) du cénotaphe du Cardinal Mercier, situé dans la cathédrale. En voici le texte :

> *En action de grâces pour la vie et l'exemple de Désiré Joseph Mercier, cardinal-archevêque de Malines, pour ses services dans la cause de l'unité chrétienne et en mémoire de :*
>
> *Fernand Étienne Portal, prêtre de la mission ; Mgr Joseph Ernest van Roey, Hyppolite Hemmer, Mgr Pierre Henri Batiffol, de l'Église catholique romaine ; Charles Lindley vicomte Halifax, John Armitage Robinson, Walter Howard Frere C.R., Benjamin Kidd, de l'Église d'Angleterre, qui prirent part avec lui aux « Conversations de Malines » 1921-1923-1925-1926.*

La bénédiction de la plaque fut faite successivement par le Cardinal Suenens archevêque de Malines-Bruxelles et le Lord Bishop de Winchester, Dr. Falkner Allison, délégué de l'Archevêque de Cantorbéry, Dr. Michel Ramsey, primat d'Angleterre ;

2° Une commémoration des membres défunts des Conversations de Malines avec, après la mention de chacun d'eux, six invocations pour le repos de leurs âmes et pour l'Unité des chrétiens ;

3° Une célébration œcuménique, calquée sur la cérémonie qui eut lieu à St-Paul-hors-les-Murs le 4 décembre 1965 à la fin du Concile et qui avait eu sa première réplique lors de la réception du Dr. Ramsey à Rome : même structure, mêmes lectures (I Paralip. 29, 10-18 ; Rom. 15, 1-6 ; Matt. 5, 1-12 : Béatitudes). La première péricope fut lue en anglais par le R. Hon. Richard Wood, petit-fils de Lord Halifax et membre du Parlement, et la IIIe, en trois langues (français, anglais, néerlandais), par le Cardinal Suenens lui-même, qui, en guise d'homélie, lut un message de Paul VI dont voici le texte :

> *A notre cher fils le Cardinal Leo Joseph Suenens, archevêque de Malines-Bruxelles.*
>
> *Nous sommes heureux d'apprendre qu'à l'occasion du 40e anniversaire des conversations de Malines, qui se déroulèrent sous la présidence de votre Éminentissime Prédécesseur le Cardinal*

Mercier et de Lord Halifax, une cérémonie commémorera la courageuse tentative de ces pionniers dans la recherche des voies du Seigneur pour rapprocher l'Église catholique romaine et l'Église d'Angleterre. Les conversations de Malines ont marqué une époque dans l'attente et la préparation de cette unité parfaite de ceux qui croient au Christ. L'esprit de franchise et de fraternité chrétienne qui les a caractérisées a permis d'aborder les questions délicates et parfois difficiles qui séparent les deux communions, dans un commun effort vers un rétablissement de l'unité dans la vérité et la charité.

Nous nous réjouissons paternellement de l'initiative de Votre Éminence et sommes présent de cœur à la cérémonie célébrée aujourd'hui à Malines. Dans l'Esprit-Saint Nous prions avec vous, et avec tous ceux qui sont rassemblés autour de vous, le Seigneur de l'Église, afin qu'Il daigne bénir les efforts et les espoirs de tous ceux qui croient et espèrent en Lui, et faire briller bientôt l'aube du jour où il n'y aura plus qu'un seul troupeau et un seul pasteur.

Du Vatican, le 28 octobre 1966.

Paulus PP. VI.

Suivit alors une prière litanique, la récitation, chacun dans sa langue, de l'Oraison dominicale, et la bénédiction donnée par l'archevêque de Malines, qui, en une dernière intercession, avait prié pour « le pape Paul, l'archevêque Michel et le patriarche Athénagoras ». La choral *Praise to the Lord* termina la cérémonie. La maîtrise de St-Rombaut de Malines, placée sur les degrés de l'autel majeur, avait interprété les chœurs avec une technique remarquable, tandis que les cantiques et hymnes étaient chantés par tous, grâce à des feuillets distribués à l'assemblée.

Une foule énorme avait pris place dans la cathédrale. En plus des personnalités déjà mentionnées, notons du côté catholique : S. E. le Cardinal J. Cardijn, le nonce apostolique Mgr Oddi, Mgr Arrighi du Secrétariat romain pour l'Unité, qui avait été chargé d'apporter la lettre du Saint-Père, S. Exc. Mgr Gordon Wheeler, évêque catholique de Leeds, représentant le cardinal Heenan de Westminster, les évêques de Belgique, dont le recteur magnifique de Louvain Mgr Descamps, les vicaires généraux et le chapitre métropolitain de Malines, Mgr Moeller sous-secrétaire de la Congrégation pour la doctrine de la Foi, Mgr Beauduin, les RR. PP. Prieur de Chevetogne et de Gelrode, le R.P. Maurice Villain etc., plus des

représentants du gouvernement belge (dont le ministre M. De Saegher) et de la municipalité malinoise, ainsi que d'autres personnalités encore. Quant aux personnalités anglicanes venues nombreuses, elles étaient, outre celles mentionnées plus haut : le Rt Rev. Alan Rogers, Bishop de Fulham, le Rt. Rev. Bishop Th. Hannay C.R., le Rt Rev. John Boys, Asst Bishop of St-Albans, le Rev. J.R.S. Satthertwaite, Secrétaire général du *Church England Council on Foreign Relations*, le Rev. P. Coleman, secrétaire de la *Church Union*, le Rev. E. Payton, deux bénédictins de Nashdom et, parmi les laïcs, la Comtesse Douairière de Halifax, représentant le Comte Halifax empêché, son petit fils Lord Irwin, l'Hon. Geoffrey Browne, Mrs Williams, Mr. Peter Watts, etc.

* * *

A la séance académique qui eut lieu ensuite, le chanoine Dessain, membre du comité organisateur, présenta tout d'abord les trois orateurs qui devaient évoquer l'histoire et le rôle des conversations de Malines face à l'œcuménisme contemporain : le Chan. R. Aubert, de l'Université de Louvain, le chan. Dickinson, de l'Université de Birmingham et S.E. Mgr Se Dmedt, évêque de Bruges et membre du Secrétariat romain pour l'Unité.

M. Aubert retraça, en un tableau historique détaillé et neuf en plus d'un point, les Conversations de Malines. Il put par exemple révéler, d'après des documents d'archives jusqu'ici restés secrets que en décembre 1920, quelques mois après la Conférence de Lambeth dont il a été parlé plus haut, une correspondance fut échangée entre le Cardinal Mercier et le pape Benoît XV, correspondance inspirée par les tractations en cours des premières conférences œcuméniques de *Vie et Action* et de *Foi et Constitution*, lesquelles mirent plusieurs années à se réaliser.

Le Rev. Can. Dickinson, tout en reconnaissant que les Conversations de Malines ne s'étaient pas appliquées *ex professo* à la question des Ordres anglicans, nota qu'elles avaient considéré qu'après Lambeth 1920 le problème soulevé par elles ne constituait plus un obstacle majeur aux rapports entre les deux Églises. Il releva également que, à la suite de la décentralisation de l'Église catholique résultant du Concile, une nouvelle image de la papauté s'était créée dans l'Église anglicane.

Mgr De Smedt exposa les données nouvelles des textes conciliaires concernant les relations entre le pape et les évêques, le magistère et

la révélation, qui ouvrent la voie à de fructueuses conversations avec l'anglicanisme, comme avec les autres chrétiens. Il rappela comment, avant la réception officielle du Dr. Ramsey à Rome, la visite privée du Dr. Fisher, archevêque précédent, faite au pape Jean XXIII en 1960, anssitôt après l'érection de Secrétariat pour l'Unité, avait témoigné du désir d'un travail en commun, et comment l'Église anglicane fut la première à répondre à l'invitation d'envoyer des observateurs au Concile.

Les deux personnalités les plus marquantes de la réunion commémorative, à savoir le Cardinal Suenens et l'évêque de Winchester, prirent alors la parole. Le cardinal Suenens remercia les anglicans d'avoir eut la délicate initiative de ces journées commémoratives et du don fait à son église métropolitaine. Il insista sur la nécessité qu'il y a, face à l'athéisme, de faire, dans toutes les Églises chrétiennes, la redécouverte du vrai visage de Dieu et d'unir aussi ses forces pour soulager les grandes indigences de l'humanité, toutes choses qui formeront avantageusement la préface du dialogue en perspective. Quant à l'évêque de Winchester, il déclara que les Conversations de Malines pouvaient être considérées maintenant comme un pont entre les années 1896 et 1966, cette dernière date étant celle de la visite historique de l'archevêque de Cantorbéry à Paul VI, amorçant un dialogue officiel entre les deux Églises. Il rappela aussi la création récente d'un centre anglican d'études et d'une bibliothèque spécialisée à Rome même, ainsi que divers faits récents, qui unissent l'Église d'Angleterre avec la Belgique, spécialement avec l'université de Louvain.

* * *

Le lendemain matin, 29 octobre, des cérémonies semblables moins solennelles et plus intimes eurent lieu aux mêmes endroits. L'ancienne chapelle du séminaire de Malines avait été réservée aux anglicans, qui y célébrèrent une liturgie eucharistique, avec assistance de l'archevêque de Winchester, des membres du clergé et de fidèles anglicans et en présence du Cardinal Suenens, de Mgr Arrighi, de Mgr Theeuws, vicaire général, et du chanoine Dessain. A 11 h. 30, la messe votive pour l'unité des chrétiens fut célébrée en grande partie en anglais, dans la cathédrale, dans la chapelle dédiée au Cardinal Mercier, par S.E. le Cardinal archevêque, devant une assemblée nombreuse. L'épître fut lue par un laïc anglican, l'Hon. Geoffrey Browne, tandis que l'évangile le fut et l'homélie

prêchée par le Cardinal lui-même. Le *Kyrie*, le *Sanctus* et d'autres chants furent exécutés par la chorale des communautés anglicanes de Belgique et de Hollande.

On ne peut que se réjouir de ce que ces cérémonies aient eu lieu et se soient déroulées dans une atmosphère de sympathie et d'espérance. Elles ne manqueront pas d'avoir de la répercussion, ayant eu lieu peu de temps avant la première réunion de la commission préparatoire en vue du dialogue officiel entre les anglicans et les catholiques, qui se tiendra à Gazzada (Varese) du 9 au 13 janvier 1967.

V. L'Église à la rencontre des religions.

A propos de quelques études récentes

Comment situer dans l'histoire du salut les grandes religions non chrétiennes, avec lesquelles de plus en plus le monde chrétien d'aujourd'hui se trouve confronté? Par les contacts et les communications multiples de notre époque, ainsi que par les tâches communes qui s'imposent face aux problèmes de la civilisation contemporaine, le dialogue devient inévitable. Dans le passé, il existait une étrange appréhension à ce sujet, laquelle avait son origine non seulement dans une trop grande ignorance de ces religions, mais aussi dans une conception trop introvertie de la nature de l'Église. Le domaine est difficile. Du point de vue chrétien, on ne pourrait se contenter d'une méthode simplement comparative, traitant toutes les religions selon une commune mesure ; d'autre part, il s'agira de surmonter une attitude trop négative vis-à-vis de la religion naturelle, en prenant en considération la nécessité mieux aperçue à présent de communiquer l'Évangile d'une manière adéquate aux différentes cultures des peuples, sans se laisser arrêter tout de suite par la peur du syncrétisme. Bien entendu, il y a ici un danger réel et il a été signalé jadis avec sagacité dans un livre du Dr. Visser 't Hooft qui porte comme sous-titre : « La tentation du mélange religieux ». [1] Toutefois, ajoutait-il dans ce livre, « dans la mesure où nous serons fermement attachés à la révélation, la révélation elle-même triomphera des difficultés ; elle nous gardera aussi de la tentation des adaptations faciles et mensongères. Le temps est venu pour la

1. Cfr W. A. Visser 't Hooft, *L'Église face au syncrétisme* (Coll. œcuménique, 7), Genève, 1964. (Cfr *Irénikon* 1964, p. 433).

sagesse ' multicolore ' de Dieu de s'exprimer dans les formes nouvelles que l'Asie ou l'Afrique donnent à la pensée et à la vie chrétienne » (p. 167-168).

Le professeur Étienne CORNELIS de Nimègue, un des théologiens spécialistes de la science des religions, explique dans son livre [1] comment il voit dans le bouddhisme un point de départ privilégié pour une réflexion sur le fait religieux de l'homme comme tel. Selon lui, par l'existence du phénomène bouddhique, les chrétiens eux-mêmes sont mis en question jusqu'au cœur de leur « être chrétien ». Il estime que l'Église ne peut pas se permettre de rester dans l'isolement : pour ainsi dire, elle ne cesse de naître du débat avec les religions. « Si elle ne demeurait pas, en un sens, perpétuellement à l'état naissant, sa mission, n'aurait plus d'autre sens que celui d'un colonialisme spirituel du plus douteux aloi » (p. 13). Ce ne sera qu'en bravant avec audace les interrogations, les critiques, les interpellations des hommes, qu'elle pourra se déployer vraiment comme Église des nations : « Le christianisme n'est virulent que dans la mesure où il s'expose lui-même à toute la virulence de l'interprétation des hommes, des plus virulents des hommes que furent les Bouddha, les Zarathoustra, les Mahomet, voir les Marx ». A la page 74, l'A. cite le livre de L.H. Wolf, *The Theology of the christian Mission*, où il est dit : « Sous la crainte qui conduit certains à exclure tout échange réel de communication entre l'Église chrétienne et les religions non chrétiennes, il y a manque de foi dans l'Esprit Saint ».

Le P. Henri MAURIER, par son *Essai* [2] montre bien tout le sérieux des efforts actuels de repenser la tâche et les méthodes de l'Église pour aborder tous les hommes, tout en évitant le double écueil du relativisme religieux et du syncrétisme. Quant à cette dernière notion, l'A. ne s'y arrête pas spécialement, mais il serait d'accord sans doute avec le professeur Cornelis qui signale deux notions différentes du syncrétisme, l'une théologique — et ce syncrétisme-là est à rejeter —, l'autre phénoménologique qui permet de distinguer l'assimilation autorisée et nécessaire, de l'emprunt dangereux qui conduit à l'hérésie. De même le professeur THILS, de l'Université de Louvain, dans son ouvrage qui est un tour d'horizon des diffé-

1. Cfr Étienne CORNELIS, *Valeurs chrétiennes des Religions non chrétiennes*. Histoire du salut et histoire des religions. Christianisme et Bouddhisme. Paris, Éd. du Cerf, 1965, in-8, 229 p.

2. Cfr Henri MAURIER, *Essai d'une théologie du paganisme*, Préface de Jean Daniélou, S. J. Paris, Éd. de l'Orante, 1965, in-8, 327 p.

rents problèmes théologiques auxquels on se heurte dans ce domaine [1], explique qu'il peut s'agir de catholicité réelle, sans qu'on ait besoin de crier trop rapidement au syncrétisme, dans les emprunts qu'on pourrait faire aux religions non chrétiennes. Tout autre chose serait évidemment ce qu'il appelle « l'harmonisation universelle ». Tous ces auteurs sont vivement conscients du besoin d'une pensée théologique qui incorpore le « paganisme » dans sa vision, le situe exactement en référence avec la révélation du Christ, sans rien lui faire perdre de sa valeur et tout en reconnaissant ses limites. C'est en ce sens que la « mission de surplomb » devra faire place à une « mission de communion » (Maurier).

On est donc un peu partout à la recherche d'une façon de penser théologiquement justifiée, où les non-chrétiens se sachent et se sentent respectés, confortés, grandis en même temps qu'appelés. Le professeur Thils nous rappelle que de l'époque patristiqne nous est venue la théorie de la pédagogie divine préparant par diverses voies le salut de l'humanité. Ce concept de pédagogie est éclairant, et il est à préférer sans doute à tonte notion trop essentialiste, comme par exemple là où le P. Maurier écrit qu'il faut comprendre l'économie païenne « comme une infrastructure, des fondations sur lesquelles le Christ bâtira quelque chose d'autre » (p. 48). L'intention de l'A. est cependant parfaitement claire, et à la même page citée il remarque que cette économie de préparation est « essentiellement transitoire ».

Du côté anglican notons l'ouvrage très pertinent de Stephan Neill, avec le sous-titre « Dialogue entre le christianisme et les autres religions [2] ». Cet auteur, œcuméniste connu, ancien missionnaire, ayant enseigné la théologie et la missiologie, note que dans le passé le dialogue n'était guère possible, l'Occident étant trop avantagé dans le domaine des connaissances et du prestige. « De nos jours, écrit-il, il n'en est plus ainsi. Les chefs des religions anciennes ont fait une étude approfondie de la foi chrétienne et l'ont rejetée. Par moments, il nous arrivera de leur demander de reconsidérer la question, mais de toutes façons nous ne nous adressons plus à des ignorants » (p. 16-17). L'auteur souligne ensuite le fait que les anciennes religions sont parvenues au stade missionnaire de leur

1. Cfr Gustave Thils, *Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes*. Tournai, Casterman, 1966, in-8, 204 p.

2. Cfr Stephen Neill, *Foi chrétienne et autres croyances*. Tours, Mame, 1965, in-8, 334 p.

existence et qu'elles auront des questions à nous poser. « Si nous avons le privilège incomparable d'être dans le vrai, nous aurons tout à gagner et rien à perdre en nous exposant au feu des questions. Celles-ci devraient contribuer à éclairer notre foi, à nous en révéler certains aspects qui nous étaient précédemment cachés, à nous débarrasser peut-être de quelques illusions et finalement à consolider notre attachement aux vérités auxquelles nous adhérons ou plutôt à Celui en qui nous croyons » (p. 17). Ainsi on ne s'étonnera pas de voir dans cet ouvrage Israël, l'Islam, l'hindouïsme, le bouddhisme, mais aussi l'animisme et les évangiles modernes que sont le marxisme et l'existentialisme, passés en revue dans une optique universelle et constructive [1].

Les sept contributions du petit volume *Das grosse Gespräch* servent la même cause [2]. Le thème général de la rencontre du christianisme avec les religions est traité ici par Gustav MENSCHING. Les autres textes sont de Werner KOHLER (Les religions modernes au Japon, Ernst BENZ (une excellente étude de la méditation bouddhiste), Anne-Marie SCHIMMEL (Islam et hindouïsme), Ernst Ludwig DIETRICH (Jésus dans l'Islam), Eléonore VON DUNGERN (Hermann Keyserling et les formes de pensée de l'Orient et de l'Occident), Carl HENTZE (Quelques aspects de la pensée confucienne).

1. Signalons ici que le nouveau catéchisme publié par l'épiscopat des Pays-Bas contient à la page 336 un paragraphe intitulé : « Les chrétiens évangélisés par les autres », où on peut lire entre autres : « On a l'impression que la vérité du Christ opère également dans ce qui est propre à ces conceptions de la vie (des cultures non chrétiennes). Souvent s'y manifestent des aspects lumineux de la vérité de la foi catholique universelle. Il arrive que ces aspects soient vécus d'une façon plus unilatérale, mais parfois aussi, à notre honte, d'une façon beaucoup plus intense que chez nous : l'engagement total de l'hindou, la mansuétude du bouddhiste, l'abandon de l'islamite, le souci de la terre chez l'humaniste, la passion de la justice chez le marxiste. Ainsi il est permis de dire qu'en un certain sens les voies en dehors du christianisme nous montrent avec un éclat nouveau, à nous chrétiens, des fragments de la vérité évangélique. En ce sens-là nous sommes parfois évangélisés par elles ! (Suit un rappel de Melchisedech, prêtre païen du Très-Haut, symbole biblique de tous ceux qui cherchent Dieu et le bon chemin de la vie : « Dans la célébration eucharistique, il est tous les jours mentionné avec honneur immédiatement après la consécration »).

2. Cfr *Das grosse Gespräch der Religionen*, Coll. Terra Nova (publications de la « Keyserling-Gesellschaft für freie Philosophie), Bd 2, Munich-Bâle, 1964, 169 p.

Le livre de Tommaso FEDERICI [1], professeur au Collège St-Anselme à Rome, rendra dans tout cet ensemble un précieux service, car il contient un exposé détaillé de tout le contexte historique de la Déclaration conciliaire sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes (promulguée le 28 octobre 1965). L'ouvrage est introduit par une étude du P. Henri de Lubac sur la Mystique naturelle et la mystique chrétienne. Les pages 235-400 sont entièrement consacrées au nº 4 de la Déclaration concernant Israël, texte dont les vicissitudes sont décrites ici avec précision.

Deux autres ouvrages se rapportent plus spécialement aux questions concrètes de la situation de l'Église catholique en Inde. Le P. Bede GRIFFITHS, cofondateur du « Kurisumala Ashram », « communauté œcuménique contemplative » en Kerala, exprime dans son recueil d'essais [2] sa ferme conviction que l'Inde aura un rôle important, sinon décisif, à jouer dans la rencontre entre les religions, qui est désormais inéluctable. L'auteur pense que plus en particulier la vie monastique chrétienne de type bénédictin-cénobitique, avec sa recherche de Dieu dans une vie commune de prière et d'ascèse, mais aussi avec son ouverture à la vie concrète contemporaine, a une affinité naturelle avec la vie ascétique telle qu'elle est conçue à présent en Inde même. Il y aurait là un terrain de rencontre, une base commune par excellence pour une unité future en profondeur entre l'Orient et l'Occident.

Le livre du P. PLATTNER [3], en faisant l'historique du catholicisme en Inde, révèle d'une manière très réaliste toute la problématique dont il est question dans cette note bibliographique, c'est-à-dire celle de l'incarnation et de l'« acculturation » du christianisme dans les civilisations non chrétiennes. Dans le chapitre final, intitulé « De nouveaux horizons », l'auteur réclame une réorientation de la théologie et du comportement chrétien pour ouvrir les voies au dialogue avec les hindous. Toutefois cela ne suffit pas. Il faut encore, dit-il, que le christianisme puisse se présenter d'une façon plus universaliste dans sa vie ecclésiale et dans sa liturgie. « Mais en face de ce peuple, enclin à la contemplation et à la mystique, l'Église

1. Cfr Tommaso FEDERICI, *Il concilio e i non cristiani*. Declarazione, testo e commento, Rome, Ed. A. V. E., 1966, in-8, 420 p.

2. Cfr Bede GRIFFITHS, *Christian Ashram*. Essays towards a Hindu-Christian Dialogue, Londres, Longman & Todd, 1966, 249 p.

3. Félix-Alfred PLATTNER S. J., *L'Inde*. Coll. Visages de l'Église. Tournai, Desclée, 1965, in-8, 284 p.

a-t-elle su se présenter précisément comme la dispensatrice d'une spiritualité? » (p. 274). Et « les chrétiens indiens pourront-ils témoigner que les antiques traditions du sentiment religieux, du sens de l'intériorité, du respect du sacré, qui représentent le capital spirituel de l'Inde, peuvent et doivent trouver dans le christianisme leur plus authentique épanouissement? » (p. 275-276). L'auteur souligne donc, en terminant, l'urgence de la réforme liturgique en Inde, pour que les fidèles aient davantage l'intelligence des saints mystères et la possibilité d'y prendre une part active [1]. Peut-être aurait-il pu mettre en plus grand relief la nécessité de respecter et d'honorer les traditions et les droits du christianisme oriental en Inde. En tout cas on doit se réjouir en lisant sous sa plume que « l'Église indienne progresse à présent dans la voie d'une authentique catholicité tout autant que dans la découverte de sa personnalité la plus intime ». Car, comme l'écrivait encore le Dr. Visser 't Hooft, « il est évident que l'Église ne saurait répondre au syncrétisme par l'introversion, il ne s'agit pas de tourner le dos aux religions ambiantes et aux diverses cultures nationales pour préserver le message chrétien de toute contamination ». Mais d'autre part, « l'Église ne peut affronter efficacement le syncrétisme qu'en entrant dans le monde avec l'Évangile du seul Sauveur qui est venu pour tous les hommes où qu'ils soient, et avec cette confiance que l'Évangile fidèlement servi sera le garant de sa propre intégrité » [2].

En terminant, deux études s'imposent encore à notre attention. L'ouvrage du luthérien Horst BÜRKLE, « Dialogue avec l'Orient. Le message néo-hindou de Radhakrishnan à la lumière de la mission

1. Le P. Griffiths rappelant dans son livre (p. 63) l'effort monastique des Pères Monchanin et Le Saux en Inde, dit que tous les deux s'appliquèrent à étudier à fond la pensée hindoue, mais — ajoute-t-il — « ils comprirent aussi que l'ultime terrain de rencontre entre l'Église et l'hindouïsme devait se trouver non dans le royaume de la pensée, mais dans celui de la contemplation. Derrière toute la philosophie hindoue, derrière toutes ses recherches pour connaître Dieu, il y a une impulsion encore plus profonde d'expérimenter Dieu, de participer à l'être même de Dieu. Ceci est l'ultime quête de l'âme de l'Inde qui a inspiré sa tradition religieuse depuis le temps des Vedas jusqu'à aujourd'hui. A moins que l'Église ne réponde à cette aspiration, à moins qu'elle ne montre que non seulement elle possède la véritable connaissance de Dieu, mais aussi qu'elle peut mener les âmes à l'expérience de la vérité, à cette sagesse qui dépasse tout entendement, elle n'atteindra jamais l'âme de l'Inde ».

2. Cfr *op. c.*, p. 152.

chrétienne mondiale »[1], introduit directement dans le dialogue théologique qui devra s'engager en s'intensifiant avec les religions non chrétiennes. Il est entamé ici avec une pensée qui constitue une espèce de « syncrétisme » avec la conception chrétienne du monde et de l'homme, tout en restant consciemment et foncièrement « païenne », prétendant même être comme telle une doctrine de salut pour toute l'humanité. L'auteur, qui est professeur en missiologie et œcuménisme à l'Université de Hambourg, montre à cet exemple combien il importe à la foi chrétienne de ne pas se renfermer en une culture trop locale, comme cela a été trop le cas du christianisme occidental. En ne voyant plus que le *totaliter-aliter* de la foi chrétienne, la théologie protestante, avoue-t-il, s'est fourvoyée dans la zone de l'incommunicabilité (p. 278). Il demande donc que soit à nouveau mise en honneur la continuité de la Révélation chrétienne vis-à-vis des religions non chrétiennes. La foi chrétienne vécue doit redevenir consciente de sa solidarité avec les hommes d'autres religions auxquels elle a à transmettre une plénitude de vie. Car la mission de l'Église entre dans un monde qui n'est pas sans préparation à la rencontre avec l'Évangile. Dans le néohindouïsme de Radkashrihnan, nous voyons l'ouverture d'un monde non chrétien autrefois clos en lui-même et uniquement occupé de lui-même. Ne pas aller à la rencontre de cette ouverture, ce serait rendre folles des vérités chrétiennes à l'intérieur d'un système qui ne pourrait jamais se suffir à lui-même. L'A. conclut son étude fort éclairante en insistant sur la nécessité d'un effort chrétien *commun*. Son « dialogue » même prouve cette nécessité, car s'il avait pu davantage tenir compte de la tradition chrétienne grecque, sa discussion avec Radhakrishnan aurait pu être encore autrement intéressante.

Le livre du P. Maurus HEINRICHS[2] traite également de quelques questions théologiques fondamentales qui se posent de façon nouvelle dès que la révélation chrétienne est présentée à des hommes formés par d'autres cultures et d'autres religions. Son exposé a été élaboré pendant de longues années d'études et d'enseignement théologique en Chine et au Japon. Il se limite principalement à ce dernier pays qui a pour une telle étude l'avantage d'avoir affronté

1. Cfr Horst BÜTKLE, *Dialog mit dem Osten, Radhakrishnans neuhinduistische Botschaft im Lichte christlicher Weltsendung*. Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1965, 313 p.

2. Cfr Maurus HEINRICHS, *Théologie catholique et pensée asiatique*, Tournai, Casterman, 1965, in-8, 296 p.

le plus l'Occident sur les plans théorique et pratique, mais les autres cultures sont ici également visées et incluses. L'A. examine ce qui dans les orientations fondamentales et permanentes des religions et philosophies de l'Extrême-Orient peut éclairer la voie d'une théologie qui lui serait congénitale, tout en restant fidèle au donné révélé, démarche qui se légitime par les différentes théologies déjà existantes, comme la latine et la grecque, et celles des diverses écoles théologiques dans la tradition orientale et occidentale. Signalons quelques analyses, révélatrices de tout un monde, celles des chapitres III (Le mystère du silence divin), IV (Transcendance et immanence divines) et V (Le jeu de Dieu dans la création et les créatures jouant devant Dieu) [1].

D.T. STROTMANN.

1. Rappelons aussi le livre de Lesslie NEWBEGIN, *L'Universalisme de la foi chrétienne*. Genève (cfr *Irénikon* 1964, p. 148) . Y sont examinées les diverses tentatives visant à découvrir une foi de dimension universelle qui réponde aux besoins d'une mission mondiale de l'Église, de la mission de l'Église tout entière auprès du monde dans toute sa totalité. Elle ne pourra se faire sans un grand effort en vue de la restauration de l'unité de l'Église. « Celle-ci — ainsi se termine l'ouvrage — doit certainement être coûteuse pour nos dénominations comme pour chacun de nous individuellement. Mais c'est cette réalité-là qui est au centre de la tâche missionnaire de l'Église d'aujourd'hui, cette redécouverte de l'unité visible des chrétiens, afin que les hommes de toutes les races et de toutes les cultures puissent reconnaître dans l'Église les caractères authentiques de la vraie famille de Dieu, de la maison où chacun est invité à faire l'expérience de la nouvelle naissance, à devenir l'enfant du seul Père et le frère du Fils de l'homme » (p. 158).

Bibliographie

I. DOCTRINE

J. Dheilly. — Dictionnaire biblique. Tournai, Desclée et C[ie], 1964; in-8, X-1.300 p., 350 F. B.
H. A. Mertens. — Handbuch der Bibelkunde. Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1966 ; in-8, XXIX-910 p.

Plusieurs dictionnaires bibliques ont paru ces derniers temps. Souvent ces ouvrages visent des points précis et laissent volontairement dans l'ombre certains sujets. J. Dh. a voulu grouper en un seul volume les différents domaines qui se rapportent à la Bible : l'histoire et la géographie, les personnages et les institutions, les livres bibliques, l'archéologie, les thèmes. L'ouvrage ne cherche pas , en général, à donner des vues originales, mais veut se tenir à l'opinion la plus sûre et fournir le renseignement essentiel, accompagné d'un minimum de références, sur des points qui pourraient intéresser le prêtre, le séminariste, ou le laïc épris des choses de la Bible. Quelquefois une orientation discrète de spiritualité a été donnée. Le lecteur trouvera également quelques lignes touchant l'iconographie de certains personnages, les références d'utilisation liturgique pour chaque livre inspiré, de brefs renseignements sur les pays avoisinant la Palestine. L'ouvrage est muni de plusieurs registres, de tableaux chronologiques et de cartes géographiques.

Le théologien laïc H. A. M. présente un manuel biblique destiné en premier lieu aux catéchètes et aux prédicateurs, mais aussi aux théologiens et à tout quiconque est désireux d'approfondir ses connaissances. La première partie de l'ouvrage peut être considérée comme une introduction générale à la Bible : histoire littéraire, cadre historique, histoire de la religion biblique, histoire culturelle ; le lecteur y trouvera également un lexique géographique. La seconde partie analyse 115 péricopes de l'A. T. et 122 du N. T. ; ce sont d'ailleurs celles du *Schulbibel* catholique. L'ensemble de l'ouvrage est fortement marqué de théologie biblique. Nous croyons que l'A. a réussi à porter à la connaissance de tous, les données les plus intéressantes de la science biblique moderne. L'ouvrage possède de nombreuses illustrations.

M. V. d. H.

André Neher. — Le puits de l'exil. La théologie dialectique du Maharal de Prague (1512-1509), («Présence du Judaïsme»). Paris, Albin Michel, 1966 ; in-8, 245 p., 13,5 NF.

Depuis peu, la pensée juive a redécouvert le Haut Rabbi Loeb, vénéré à Prague. Il avait été négligé jusqu'à présent parce que l'on estimait que sa pensée manquait de rigueur scientifique. Il avait en effet consacré sa vie et sa pensée à la recherche sur l'*Aggada*, c'est-à-dire à la partie narrative et philosophique du Talmud, par opposition à la *Halakha*, (partie légale). Or cette Aggada, qui comportait plusieurs récits légendaires était restée en suspicion jusqu'à une époque très récente. La rationalisme issu de la Renaissance a, en effet, exercé une grande influence dans le judaïsme également. L'œuvre du Maharal subira le contre-coup de ce rationalisme : elle restera plusieurs siècles dans l'oubli complet. — D'ailleurs ce n'est pas après sa mort seulement que le Maharal eut maille à partir avec le rationalisme de la Renaissance. Toute sa vie est inscrite sous ce signe. Né entre deux mondes, le Maharal de Prague restera toujours déchiré entre ces deux sphères irréconciliables. D'un côté la foi vivante et traditionnaliste du moyen âge l'a marqué à jamais. A travers elle, c'est dans le tuf vivifiant de l'Écriture que toutes ses racines sont enfoncées. Mais, d'autre part, le prodigieux bouillonnement de la Renaissance, les sciences, les arts, les grandes découvertes lui annoncent un monde nouveau, délibérément centré sur l'homme. Le Maharal ne se sent pas plus en droit de rejetter l'un que de condamner l'autre. Tout son effort consistera à essayer, difficilement, de les concilier. — Au point de départ de tout, estime-t-il, il y a la dualité, division qui morcelle tout le réel, posant en face de chaque réalité son contraire. Le Maharal établit ainsi des listes de contradictoires : cause-effet, esprit-corps, être-néant, unité-multiplicité, etc. Mais cette division primordiale doit être surmontée dans un moyen terme qui — tout comme pour Hegel — regroupe et harmonise les contraires : le « Milieu », le *Emtsa*. — Il aura donc l'audace de commencer sa description du réel par la dimension horizontale humaine. C'est tout l'apport du XVIe siècle humaniste qui est ici intégré, la dimension finie des choses. Mais il sait parfaitement que cette horizontale n'a sa raison d'être que dans la verticale. C'est dans l'infini que verticale et horizontale se rejoignent. L'axe vertical reliant l'homme à Dieu paraissait le plus stable et le plus traditionnel. Mais le Maharal y découvre un bout insaisissable : c'est que l'écart entre Dieu et l'homme n'est pas posé statiquement comme un écran, mais dynamiquement et perpétuellement réalisé par une différentiation de perspectives. Dieu et l'homme ne se voient pas mutuellement selon les mêmes lois. Il y a pour sonder la vérité, comme dans une lunette, « un côté de Dieu » et « un côté de l'homme ». Et, comme on ne peut apercevoir les choses que d'un seul côté à la fois, toute chose porte en elle-même un indice de relativité, puisque, vue par l'autre côté, elle serait différente. Si l'on adopte le côté de l'homme, on obtiendra une vision du monde et de Dieu, stable, logique, centrée sur l'homme debout au centre. Mais, si l'on veut regarder du côté de Dieu, toute la perspective se retourne et l'homme est noyé dans l'inconnaissable divin. Mais ce qui est propre au Maharal, c'est la troisième dimension, la « diagonale », le « milieu », qui permet la communi-

tion entre l'absolu et le relatif, entre la verticale et l'horizontale, entre Dieu et l'homme. C'est ce milieu, *Emtsa*, qui est l'objet principal de sa recherche. Le « milieu » peut être compris au sens éthique : *in medio virtus*. Mais c'est surtout au sens métaphysique qu'il vaut. C'est le médiateur entre Dieu et l'homme, Moïse ; mais c'est aussi le vide, distance mystérieuse entre Dieu et l'homme, et qui est pourtant le lieu de leur rencontre possible. Il n'y a pas simple juxtaposition de l'Infini et du fini : ils ne pourraient jamais se joindre. Il y a la « zone neutre » du *Emtsa*, qui permet leur dialogue. Sans cet élément intermédiaire, la synthèse ne serait jamais faite entre les contraires, et l'alliance entre Dieu et l'homme serait toujours impossible. — Ce très rapide aperçu permettra d'entrevoir la richesse du livre d'André Neher. Il s'est fait l'un des artisans de la redécouverte contemporaine de ce grand penseur juif. Ce livre est écrit avec la rigueur et la perspicacité exigeante que l'on connaît bien. Il reste lisible et enrichissant malgré les termes techniques, qu'un petit vocabulaire interprète à la fin du volume. Il aidera à mieux comprendre la pensée juive qui a été si féconde et a exercé une profonde influence au moyen âge et à la Renaissance, et dont les philosophes continuent d'être les éclaireurs de notre temps. Le problème posé par le Maharal reste actuel, car le monde d'aujourd'hui reste lui aussi déchiré entre ces deux dimensions fondamentales.

G. M. de T.

F. Prat. — La Théologie de saint Paul. Présentée par J. Daniélou. (Coll. Bibliothèque de Théologie historique). Première Partie. Paris, Beauchesne, 1961 ; in-8, VII-608 p., 25 NF.

K. Prümm. — Diakonia Pneumatos. Der zweite Korintherbrief als Zugang zur apostolischen Botschaft II/2 : Theologie des zweiten Korintherbriefes. Das christliche Werk. Die apostolische Macht (Kapitel 8-13). Rome, Herder, 1962 ; in-8, VII-788 p., 84 DM.

L. Cerfaux. — La Théologie de l'Église suivant saint Paul. (Coll. Unam sanctam, 54). Paris, Éd. du Cerf, 3e éd. 1965 ; in-8, 416 p., 28,50 NF.

« *La Théologie de saint Paul* du P. Prat a été pour toute une génération de théologiens et d'exégètes catholiques un livre classique » (J. Daniélou, Préface, p. V). La première édition date de 1908-1912. En 1948 (dix ans après la mort de l'A.) est sortie la 38e édition, qui a été reproduite ici telle quelle. Il est évident que cet ouvrage appelle éloges et critiques. La présentation générale de l'ouvrage paraît démodée, le style nous fait sourire : on n'a qu'à lire par exemple l'« Avis au Lecteur » (p. 1). En plus, nos connaissances historiques ont progressé : nous pensons surtout à tout ce qui touche au judaïsme contemporain du Christ. Mais le plus grand défaut de l'ouvrage consiste peut-être dans le fait que le P. P. interprète souvent la pensée de S. Paul en fonction des systématisations théologiques du XXe siècle naissant. Nous pensons toutefois que cette réédition est très utile. Tout d'abord, il faut reconnaître qu'aucune autre étude complète, à la fois historique et systématique, n'a paru. Ensuite en beaucoup de points importants ce livre qui, de son temps a été à la pointe du progrès de l'exégèse catholique, n'apparaît aucunement comme

périmé. Fruit d'un travail consciencieux, il est une somme d'érudition dont la sûreté nous est garantie par le bon sens et la connaissance approfondie de la langue grecque de son A.

Irénikon 1961, p. 406 a recensé le premier volume de la seconde partie de l'ouvrage du P. K. P. Le second volume étudie la théologie de la partie médiane (chap. 8 et 9) et finale (chap. 10 à 13) de *II Cor.* Dans un premier chapitre sont examinés les termes de pauvreté-richesse, abondance-indigence, et encore *charis*, simplicité, *diakonia*, *agapè* etc... ; dans le second ceux d'*exousia*, *dynamis*, *kauchema*, *dokimè* ; suit un examen sur la *dokimè* réalisée dans la personne de S. Paul ; les chapitres II-VI du I vol. sont reconsidérés à la lumière de la fin de l'épître. Un IIIe chapitre traite des sources : l'épître comme source et les sources de l'épître ; la situation de l'épître au point de vue « religionsgeschichtlich » : doctrine de Dieu, de la rédemption, de l'essence de la vie chrétienne, du sacrement etc... Comme dans le premier volume, l'A. confronte son interprétation de la théologie paulinienne avec celle des réformés en traçant les grandes lignes de leur évolution depuis le XVIe siècle jusqu'aujourd'hui ; on trouvera de nombreuses références à R. Bultmann et à H. Windisch. — Ce volume donne également les registres du précédent. Quand verra-t-on la première partie de l'ouvrage, consacrée à l'exégèse de l'épître et sur laquelle s'appuient les deux volumes de la seconde partie consacrée à la théologie ?

Irénikon 1945, p. 101 a présenté la première édition de l'ouvrage de Mgr L. Cerfaux paru en 1942. Une seconde édition (1948) comportait peu de changements notables. Le projet pour la constitution « De Ecclesia » a amené l'A. à refondre, dans cette troisième édition, les chapitres sur le Mystère de l'Église et sur ses rapports avec le Royaume de Dieu et à écrire tout un nouveau chapitre sur l'organisation de sa Hiérarchie. On remarquera en outre des références plus nombreuses aux Esséniens, une bibliographie mise à jour, quelques nuances dans les formulations et, en ce qui concerne la présentation de la matière, une conclusion séparée pour chaque livre, ce qui facilitera certainement la lecture de l'ensemble. — Tout le monde comprendra l'actualité de cette étude pour le temps post-conciliaire.

M. V. d. H.

J. Kremer. — Was an den Leiden Christi noch mangelt. Eine interpretationsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zu Kol. 1, 24b. (Bonner biblische Beiträge, 12). Bonn, Peter Hanstein, 1956 ; in-8, 207 p.

L. J. Baggott. — A new approach to Colossians. Londres, Mowbray, 1961 ; in-8, 143 p.

Il règne une grande divergence de vues entre exégètes quant à l'interprétation de *Col.* 1, 24 « ce qui manque encore aux souffrances du Christ » ; ce passage a même servi d'argument contre l'origine paulinienne de l'épître aux Col. J. K. trace l'histoire de cette interprétation : Pères et auteurs ecclésiastiques orientaux jusqu'au XIIe s. (notons que les Alexandrins n'ont pas laissé de commentaire de ce passage), Pères et auteurs occidentaux jusqu'à la fin du VIe s., moyen âge latin, exégèse catholique

au temps de la Réforme et au « Siècle d'Or » (1550-1650), exégèse protestante avant le XIX[e] s. et de nos jours. Dans la seconde partie, l'A. expose sa propre interprétation. L'apôtre ne parle pas des souffrances proprement rédemptrices (« rédemption objective ») du Christ qui sont suffisantes, mais de celles qui accompagnent son ministère messianique et que doivent subir aussi à sa suite tous ceux qui, sur son ordre et comme ses représentants, continuent à peiner pour la diffusion de l'Évangile ; il s'agit de l'insuffisance inévitable que les limites de sa condition humaine imposaient au ministère du Christ dans le temps et le lieu. Cette interprétation rejoint au fond celle de S. Jean Chrysostome (bien que l'autorité de ce dernier soit invoquée quelquefois en faveur d'une autre exégèse).

L. J. B. nous donne un commentaire de l'ensemble de l'épître aux Col., accompagné d'une nouvelle traduction. Ce commentaire sert à développer la thèse sur l'unité essentielle entre la religion chrétienne et la création ; le Christ n'est pas seulement le Sauveur des hommes, mais aussi le Christ cosmique. L'A. croit qu'une telle exégèse de *Col.* pourrait enlever toute difficulté entre le monde scientifique et la mentalité chrétienne. Notons que l'interprétation de 1,24 ressemble beaucoup à celle de J. K. exposée plus haut.

M. V. d. H.

A. T. Hanson. — The Wrath of the Lamb. Londres, S.P.C.K., 1957 ; in-8, X-249 p.

Existe-t-il une conception chrétienne de la « colère de Dieu » ? C'est à cette question que veut répondre A. T. H. en examinant l'Écriture sainte et les Apocryphes. Il constate que ce concept, bien qu'existant dans les deux Testaments, n'a plus dans le N. T. la signification qu'il avait dans l'A. T. C'est à tort qu'on a confondu les deux. Cette confusion explique comment certains ont répudié toute notion néo-testamentaire de la « colère de Dieu » ou en ont évacué complètement le sens. Le thème atteint son point culminant dans l'Apocalypse sous l'appellation « colère de l'Agneau ». Selon l'A. la conception de l'Apoc., pour ce point précis, n'est pas un retour à l'A. T., mais s'apparente à la pensée paulinienne. — L'A. (qui a vécu en Inde) consacre un appendice à la comparaison de la « colère de Dieu » et la « foi » dans la pensée chrétienne avec les concepts de « Karma » et « Bhakti » dans la pensée hindoue.

M. V. d. H.

Jean Chrysostome. — A Théodore. (Sources chrétiennes, 117). Introd. texte critique, traduction et notes par J. Dumontier. Paris, Cerf, 1966 ; in-12, 334 p.

L'ensemble des trois œuvres traduites et publiées ici : La « lettre à Théodore » (de Mopsueste ?), le « traité au moine défaillant », et le « billet de Théodore » ont fait l'objet de beaucoup de discussions depuis le temps des grandes études patristiques du XVII[e] s. jusqu'aujourd'hui où ces discussions ont été renouvelées, quant à l'authenticité et aux destinataires. M. Dumortier a étudié depuis plusieurs années cette question complexe et en a donné plusieurs résultats dans la *Byzantinische Zeitschrift*

et dans les *Mélanges de Science religieuse* des Facultés catholiques de Lille où il enseigne. Un de ses prédécesseurs, dont on regrette depuis longtemps qu'il ait abandonné pratiquement le chantier, M. Leconte, avait donné il y a plus de vingt ans une étude, restée manuscrite intitulée « S. Jean Chrysostome exégète syrien » qu'on eut voulu voir continuée, et dont on retrouve ici certaines traces. La somme abondante de matériaux recueillis dans les études préparatoires de l'éditeur doivent pratiquement être présentes au lecteur de l'*Introduction* qu'il nous donne aujourd'hui, laquelle, trop concise, manque parfois d'intelligibilité en raison de l'enchevêtrement des questions et des attributions faciles à confondre. Il nous paraît cependant que le dernier mot n'a pas encore été dit sur les points touchés et l'éditeur est du reste loin de le croire lui-même. Au demeurant, c'est une édition critique excellente qu'il nous donne des trois œuvres. (On eût aimé des index un peu plus nombreux). Il s'est donné la peine de faire suivre le texte grec et sa traduction française, d'un texte critique de la vieille traduction latine de la Lettre et du Traité, déjà connue d'Isidore de Séville, et dont l'auteur présumé serait un diacre pélagien Atrien de Celasa, étudié jadis par D. Wilmart (*Journal of theol. Stud.*, 1918, pp. 305-327). — Mais la chose la plus importante à signaler ici est la doctrine contenue dans l'ensemble de ces œuvres, doctrine toute pastorale, destinée à retirer d'un triste écart un ou des moines qui avaient abandonné leur profession après leurs engagements, et étaient considérés comme adultères envers leur état. Ces œuvres, imprégnées de miséricorde en même temps que de douce sévérité, ont eu une influence considérable dans la littérature religieuse ancienne, non seulement en grec, et en latin, mais en syriaque, en géorgien, et en arabe.

O. R.

Grégoire de Nysse. — Traité de la Virginité. (Sources chrétiennes, 119). Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index de M. Aubineau. Paris, Cerf, 1966 ; in-12, 676 p.

Voici un des traités majeurs de la tradition patristique concernant la virginité. On a reproché à Grégoire de Nysse, d'avoir, en exposant son sujet, trop rabaissé le mariage. L'éditeur de ce texte, le P. Aubineau, consacre de nombreuses pages à démontrer que ce rabaissement est sans conviction, et n'est dû qu'à un artifice classique de la rhétorique et de la diatribe de l'ancienne littérature, pour mieux faire ressortir le sujet et l'exalter. Il s'est appliqué avec une diligence quelquefois prolixe, mais d'une qualité au-dessus de tout éloge, à situer son auteur dans l'ensemble doctrinal de la théologie de la virginité chez les anciens Pères, matière sur laquelle il nous promet un ouvrage plus important et plus complet. Il a retracé ici, entre autres, dans une introduction qui atteint près de 250 pages, les éléments doctrinaux de la pensée de Grégoire sur ce sujet dans un traité qui devance de plusieurs années, semble-t-il, ses autres grandes productions. L'idéal de la perfection chrétienne voulue par Grégoire de Nysse non seulement est situé au niveau le plus élevé, mais il est étoffé de toutes les ressources de la philosophie grecque et a exercé une influence considérable sur le développement de la pensée

ascético-mystique postérieure, comme l'avait déjà montré Jaeger dans plusieurs de ses ouvrages, mis ici bien à profit. — Le texte grec, bien que venant après l'édition critique de Cavarnos (1952) dans la série de Jaeger et Langerbeck, a été amélioré de-ci de-là par de nouvelles collations. L'étude qui en est faite en est d'autant plus abondante qu'elle était concise et discrète chez Cavarnos. L'histoire des éditions de Grégoire est amplement décrite. Le P. A. aurait pu signaler la grande édition de D. Mesange et de ses confrères mauristes qu'on dit avoir été très bonne, et qui a péri au moment d'être mise sous presse dans la tourmente révolutionnaire en 1792. En appendice : Un texte inédit de Nicétas d'Héraclée, jadis traduit en latin par l'humaniste Jacques de Billy ; une étude de 6 pages sur un passage (*De Virg.* II, 2, 20) considéré comme une *crux interpretum* ; une curieuse note sur la santé « équilibre entre quatre grandes qualités du corps » chez Grégoire, et une note sur l'expression « *puer-senex* », l'« enfant-vieillard ». Index copieux : scripturaire ; auteurs anciens et mots grecs. — Les nombreux spécialistes modernes de Grégoire de Nysse sont quelquefois unis en opposition non seulement les uns avec les autres, mais avec eux-mêmes.

O. R.

Peter Nagel. — Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums. (Texte und Untersuchungen, 95). Berlin, Akademie-Verlag, 1966 ; in-8, XVIII-120 p.

Weisung der Väter. Apophthegmata Patrum, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt. Eingeleitet und übersetzt von Bonifaz Miller (Sophia, 6). Freiburg i. Br., Lambertus-Verlag, 1965 ; in-8, 517 p.

Les sentences des Pères du désert. Introduction de D. L. Regnault, traduction de D. J. Dion et D. G. Oury. Abbaye Saint-Pierre de Solesmes, 1966 ; in-8, 312 p.

Voici trois livres qui nous mettent face à face avec un phénomène apparemment bien loin des préoccupations et de la compréhension du monde moderne : le monachisme. Se basant sur des textes patristiques orientaux des quatre premiers siècles ainsi que sur S. Athanase et S. Basile le Grand, M. Nagel essaie, dans son étude richement illustrée de notes et de tables, d'éclaircir l'essence de l'ascèse dans l'Église primitive par les motifs qui ont poussé nombre de chrétiens à choisir une manière de vie si différente de celle de leurs frères. L'A. veut ainsi livrer une contribution à l'histoire des origines du monachisme qui est sorti de l'ascèse pré-monastique. Parlant du motif de l'*Imitatio Christi*, l'A. est convaincu avec Heussi, que le renoncement radical à tout, élément constitutif du monachisme primitif, est déjà préparé dans la prédication de Jésus (p. 7). Évidemment, avant tous les motifs exposés dans cette savante étude, ce qui incite en définitif un homme à s'adonner à la vie monastique, c'est l'appel divin senti dans son cœur, auquel il voudrait répondre en toute générosité.

Mais plus que les études scientifiques, ce sont les paroles de nos saints Pères eux-mêmes qui nous guident sur la voie de la vocation monastique. Il faut être extrêmement reconnaissant aux traducteurs des *Apophthegmata Patrum* d'avoir facilité l'accès à ces trésors spirituels à un plus large

public. Le recueil allemand comprend la série alphabétique grecque de Cotelier (Migne P. G. 65, 71-440) en entier, et nombre de pièces de la collection latine de Rosweyde (Migne P. L. 73). Dans l'appendice figurent d'abondantes notes biographiques et explicatives, des tables et une riche bibliographie. Nous nous permettons de signaler quelques inexactitudes. Il faudrait corriger comme suit les noms de : Ares, Ammonathas, Theodor vom Ennaton, Theonas, Hierax, Akakios, Matoes, Netras, Niketas, Sarmatas, Tithoes. Ensuite, on doit traduire ainsi : nr. 4 : ..., dass er seine Sünden vor Gott *auf sich werfe...* — nr. 33 : 1 Sam 2,6. — nr. 62 : *Brich schnell das Fasten* (καταλύω !). — nr. 91 : *Jedesmal*, wenn der Mensch beten will,... — nr. 95 : *πόλεμος* signifie ici : innerer Kampf = *Versuchung*. — nr. 112 : *λελωβημένος* signifie plutôt : einer, der arg zugerichtet wurde, ou : *Krüppel*. — nr. 118 : Er fand *die* wohlausgerüstete *Fähre*. Plus loin : Ich gehe nur auf *die öffentliche Fähre*. — nr. 127 : Ich kämpfte mit mir, um es ihm *nicht* zu sagen. *Und...* — nr. 130 : ... dann trieb er ihn *gleich nach der Antwort* fort... Plus loin : ... deshalb lasse ich dich nicht *in meiner Nähe*. — nr. 241 : ..., der bete, ... von ganzem Herzen vor allem andern *und sogar vor seiner eigenen Seele* für seine Feinde. — nr. 265 : Weil sie es wagen, *sich des Menschen zu beherrschen und so zu handeln*. Plus loin : Als du nämlich nach mir suchtest, *sahst du*, wie ich mich finden liess. — nr. 382 : ..., wird er euch seine Gnade senden *und diesen Ort behüten*. — nr. 388 : Freitag (au lieu de : Karfreitag). — nr. 401 : Wie konntet ihr das Wort Gottes in Ruhe tun, *wir aber können es noch nicht einmal* mit Mühe verrichten ? — nr. 420 : ..., dass er dem Greis zwölf Jahre diente, *als dieser krank war*. — nr. 430 : il faut lire Paisios (au lieu de Pambo). — nr. 446 : sechzehn Münzen (au lieu de : sechs). — nr. 512 : Ps 24, 18. — nr. 639 : Paisios. — nr. 649 : Wiederum erzählte er vom Abbas Pambo, *dass Abbas Antonios von ihm gesagt habe...* — nr. 790 : dernière ligne de la page : Arsenios (au lieu de Paphnutios). — nr. 842 : Man soll nicht das Werk tun, das einem Freude macht. — nr. 946 : 1 Kor 10,12 (au lieu de : Lk 10,12).

Le recueil français, fait par les moines de Solesmes, donne la traduction du texte latin édité par Rosweyde aux livres V et VI de ses *Vitae Patrum* (Migne P. L. 73). Les traducteurs ont pourtant constamment recours aux textes parallèles des versions grecques pour préciser et rectifier au besoin le texte latin. Nous avons particulièrement apprécié l'excellente introduction, qui témoigne d'une compréhension toute intérieure de ces vieux textes et invite le lecteur moderne à un « œcuménisme historique » envers ces « frères séparés » que sont pour nous souvent les Pères du désert. Peut-être aurait-on pu trouver une illustration mieux adaptée pour la couverture du livre. Il faut mentionner ici aussi une autre traduction française des apophtegmes qui vient de paraître en ronéotypie : *Les Apophtegmes des Pères du désert*, traduits par Jean-Claude Guy S. J. (Textes monastiques, Abbaye de Bellefontaine ; 49 — Begrolles, France). On y trouvera la traduction intégrale de la série alphabétique (Migne P. G. 65) et 239 pièces de la série des anonymes. (Le P. Guy on a éliminé les sections adventices, de manière à restituer approximativement la physionomie primitive de cette série). Puis viennent encore un certain nombre de textes additionnels qu'on trouve souvent dans les manuscrits à la suite des collections classiques. — Nous sommes convaincu qu'une

méditation de ces Paroles des Pères aidera à vaincre la crise actuelle du monachisme en Occident, en lui laissant redécouvrir la grande tradition commune des moines et leur place centrale dans l'Église.

Bf. M.

Augustin d'Hippone. — Sermons sur la Pâque. (Sources chrétiennes, 116). Introd. texte critique, traductions et notes de Suzanne Poque. Paris, Cerf, 1966 ; in-8, 376 p.

Nous avons dit jadis pourquoi « Sources chrétiennes » ne publiait guère d'œuvre de S. Augustin (*Irén.* 1961, p. 420). L'édition présente ne saurait entrer en aucune manière dans une série d'œuvres complètes ; elle est un florilège des sermons de S. Augustin épars dans toutes les œuvres du saint Docteur (6 éditeurs, entre 1475 et 1917), et présentés ici de façon à donner la trame de l'instruction du catéchumène pour la préparation du néophyte aux diverses étapes de l'initiation chrétienne, et donne ainsi, en une suite continue, au moins un exemple de chacune des prédications auxquelles donnaient lieu ces cérémonies : tradition du symbole, du *Pater*, célébration de la semaine sainte et de la passion, nuit et jour de Pâques, jours de l'octave subséquente. On est frappé de voir l'importance que prenait encore à l'époque de S. Augustin la formation catéchétique de l'adulte, qui devait progressivement prendre conscience de sa foi et de la sainteté de son état avant de s'engager dans la vie chrétienne. — L'A. avait publié en 1964 *dans la Revue bénédictine* (p. 217-241) une étude très remarquable sur *Les lectures liturgiques de l'octave pascale d'Hippone d'après les traités de S. Augustin sur la Ire épître de S. Jean* (publiés dans *S. Chr.* en 1961, n° 75, par les soins du P. Agaësse). C'était, en somme, le prélude au présent ouvrage, lequel venant au moment où, dans l'Église catholique spécialement depuis le Concile, on cherche à revaloriser le mystère pascal et sa catéchèse, sera le bienvenu dans beaucoup de milieux. La copieuse introduction de 150 pages est riche à tous points de vue : historique, théologique, liturgique, et critique du texte. Tous les textes des sermons ici utilisés ont été revisés et retraduits avec soin par l'A., qui a trouvé dans son entourage des savants qui l'ont beaucoup aidée. Un tableau minutieux de tous les sermons sur la Pâque dans les œuvres de S. Augustin fait apparaître la valeur de ce thème central dans la pensée du saint Docteur.

O. R.

Manuel II Paléologue. — Entretiens avec un musulman. VIIe Controverse. (Coll. Sources chrétiennes 115). Introduction, texte critique, traduction et notes par F. Khoury. Paris, Cerf, 1966 ; in-12, 230 p.

L'éditeur de cet ouvrage, un melkite pauliste professeur adjoint à l'université de Munster-en-W., fait paraître en ce moment plusieurs volumes sur la théologie byzantine et l'Islam (T. I, textes et auteurs ; t. II, Polémique byzantine et Islam) dont la publication est malheureusement rendue difficile en Orient en raison de la situation politique des pays arabes. Sur l'empereur Manuel II Paléologue, il avait donné l'an

dernier dans *Proche Orient chrétien* (1965, pp. 127-144) une bonne esquisse bio-bibliographique. L'ouvrage que nous recensons est donc au centre de ses préoccupations, et a l'avantage d'apporter une contribution utile au renouveau d'intérêt suscité depuis le Concile, dans le monde catholique, envers les religions non chrétiennes. Il n'est pourtant qu'un extrait d'une œuvre importante, écrite à la fin du XIVe siècle par un grand empereur qui vit les ravages de la progression musulmane dans son empire, et qui, disciple et correspondant de Demetrios Cydonès, quoique polémiste contre les Latins, s'est attaché à étudier particulièrement l'Islam. L'ensemble est inédit. Des 26 dialogues ou entretiens, l'introduction et les deux premiers seulement avaient été publiés par Hase en 1810 et reproduits par Migne dans P. G. 156, 126 sv. Le VIIe entretien, publié et étudié ici, porte sur la valeur comparée de la morale des chrétiens et des musulmans, et plaira davantage aux hommes d'aujourd'hui, que ceux, plus controversistes, édités jadis par Hase. Cent-trente pages sont consacrées à l'introduction du texte, relativement court, dont la partie la plus suggestive est celle où l'éditeur instaure nne comparaison entre l'exposé de la thèse musulmane et celle de l'empereur chrétien. Quatre manuscrits ont servi à l'établissement du texte. Un index des textes bibliques et coraniques termine l'ouvrage.

O. R.

Anselme de Havelberg. — Dialogues, I. (Sources chrétiennes, 118). Texte latin, note préliminaire, traduction, notes et appendices par G. Salet, S. J. Paris, Cerf, 1966 ; in-12, 158 p.

Le premier des 3 livres des *Dialogues* (généralement appelés *Dialogorum libri tres adversus Graecos*) du célèbre disciple de S. Norbert, Anselme, évêque de Havelberg en Brandebourg, puis de Ravenne, qui à l'époque d'Innocent III, et en raison de sa connaissance du grec, entra en relation avec des métropolites orthodoxes de l'empire byzantin, a été repéré ici comme une œuvre, non de controverse mais d'ouverture ecclésiologique ou d'« histoire du salut ». L'éditeur a relevé en effet toute la qualité générale de ce Ier livre : « L'Église unique rassemble tous les hommes de bonne volonté, soit avant la Loi de Moïse, soit après elle, et dans le pays d'Israël et en dehors d'Israël — tel le saint homme Job — ; elle réunit également tous les hommes de bonne volonté venus après l'Évangile dans les situations les plus diverses au cours des âges » (p. 17). Ce livre I est appelé ici sous un titre bien actuel « Renouveau dans l'Église ». Son titre complet est, chez Anselme : *De unitate fidei et multiformitatis mundi ab Abel justo usque ad novissimum electum.* — L'éditeur s'est plus à faire suivre le dialogue de 25 pages d'appendices, contenant sur le même sujet un certain nombre de textes des anciens Pères réunis sous le titre « L'Église au cours des siècles » (Histoire du salut ; Foi avant le Christ et chez les païens). La préoccupation apologétique est donc au moins aussi importante dans cette édition que le dialogue lui-même. Point à relever : L'Esprit-Saint est appelé par Anselme « l'évêque universel », épithète sur laquelle sans doute tous les chrétiens divisés seraient aujourd'hui d'accord.

O. R.

Erik Montan. — Ake V. Ström. Högmässans Psalmer. En orientering för präster och lekman jämte psalmförslag i anslutning till Den Svenska Evangelieboken. 2e éd. Stockholm, S.K.D.B., 1962 ; in-12, 109 p.

Il s'agit de la deuxième édition d'un livre qui a comme but priucipal d'aider pasteurs et laïcs dans le choix des psaumes et hymnes destinés, à être chantés pendant la Grand'Messe avec ou sans célébration de la Ste Cène, selon l'usage de l'Église de Suède. La première édition, datant d'il y a vingt ans, a été faite en relation avec une nouvelle édition de l'« Evangelienboken » de 1942 ou des propositions de choix pour des psaumes d'introït et du graduel avait été insérées. Durant ces vingt ans la compréhension même des psaumes et hymnes s'est approfondie de même que leur rôle liturgique est mieux perçu aujourd'hui. Ainsi l'A. a-t-il été amené à changer assez considérablement les propositions de choix précisément pour l'introït et le graduel. La première partie du livre donne les principes du choix qu'a fait l'A., tandis que dans la deuxième partie un choix de psaumes et cantiques est fait pour tous les dimanches et fêtes de l'année liturgique selon la distribution des lectures du lectionnaire sur trois ans, en usage dans l'Église de Suède depuis 1862. A la fin on trouve encore un choix de chants pour la célébration du mariage conformément au temps liturgique. C'est donc un ouvrage qui peut certainement être consulté ou inspirer des liturgistes ou musiciens dans l'Église catholique dans sa recherche d'un renouveau liturgique.

J.-B. v. d. H.

Den sjungande psalmboken. — Texthäfte. Stockolm, S.K.D.B., 1961 ; in-12, 12 p.

Cette brochure contient des indications concernant le chant des cantiques du « Svenska Psalmboken » qui ont été enregistrés sur une dizaine de disques destinés à l'enseignement donné sur les écoles. Le but de cette série est d'éveiller un plus grand intérêt pour le grand trésor culturel et religieux que représentent ces cantiques pour la Suède. Le choix des cantiques va du IVe s. jusqu'à notre époque et contient donc des cantiques provenant aussi bien de l'ancien fond catholique que du temps de la Réforme et des différents mouvements de Réveil à l'intérieur du protestantisme.

J.-B. v. d. H.

Lexikon für Theologie und Kirche X. — Fribourg-Br., Herder, 1965 ; in-4, 1448 col. DM. 92.

Voici arrivée à son terme la seconde édition entièrement renouvelée du *Lexikon.* Nous avons déjà eu plusieurs fois l'occasion d'en faire un vif éloge. Dans ce dernier volume on retiendra, pour ce qui concerne l'œcuménisme, les articles suivants : *Tillich*, par E. Wölfel ; *Toleranz*, l'histoire par J. Leclerc, l'aspect systématique par H. de Riedmatten et J. Feiner ; *Tradition* par F. Mussner pour l'Écriture et J. Ratzinger pour la théologie ; *Transsubstantiation* par B. Neunheuser ; *Trient*

(*Konzil*) par H. JEDIN ; *Una-Sancta-Bewegung* (l'œcuménisme catholique jusqu'au concile) par J. HÖFER ; *Unionsbestrebungen* (les négociations d'union entre Églises depuis le XIXe siècle, surtout parmi celles issues de la Réforme) par J. P. MICHAEL ; *Urgemeinde* par A. VÖGTLE et W. BREUNING ; *Vatikan I* (*Konzil*) par R. AUBERT ; VELKD (L'Église unie évangélique luthérienne en Allemagne) par J. P. MICHAEL ; *Volk Gottes* par J. BLINZER ; *Welt* par F. MUSSNER (Écriture) et J. B. METZ (théologie) ; *Weltrat der Kirchen* (la relation du COE avec l'Église catholique) par J. P. MICHAEL ; *Weltgebetoktav* par P. WACKER (qui ne distingue pas suffisamment entre l'« octave de prières » et « la semaine de prières » promue par l'abbé Couturier) ; *Wesley* par H. L. MÜLLER (qui ne signale pas le petit ouvrage de J. Todd) ; *Wiedertaufer* par F. BLANKE ; *Wort Gottes* par E. SCHICK et J. RATZINGER pour le point de vue catholique, et par K. HAENDLER pour celui des évangéliques. — En matière de liturgie, on relèvera : *Weinachten* par H. FRANK ; *Vigil* par J. A. JUNGMANN (clair résumé). On regrettera que l'article *Vesper* renvoie simplement à *Brevier* et que manque totalement *Vorgeweihten Gaben* (*Liturgie*) en sorte que, pour la liturgie des présanctifiés, on en soit réduit aux quelques lignes que lui a consacrées J. BRINKTRINE dans l'article *Missa.* — Ce remarquable instrument de travail est maintenant achevé, et les volumes supplémentaires qui intégreront l'apport de Vatican II ne vont pas tarder à suivre. H. M.

Kirill von Turov. — Zwei Erzählungen. Einl. Dm. Tschižewskij. Slav. Propyläen 5. München, Eidos Verlag 1964 ; in-8, 9 + (117-152) p.
Kirill von Turov. — Gebete. Slav. Prop. 6. Ibid. 1965 ; in-8, 6 + (235-351) p.

Après deux réimpressions d'auteurs russe et croate modernes, les *Slavische Propyläen* retournent aux débuts de la littérature slave (cfr *Irénikon* 38 [1965], p. 275) en la personne du célèbre évêque de Turov au XIIe s. Les « Deux Récits » dont le premier appartient au cycle de Barlaam et Joasaph représentent d'excellents et trop rares exemples de la prose poétique de l'époque kiévienne. Le texte est repris à l'éd. de Kalajdovič, *Pamjatniki rossijskoj slovesnosti*, Moscou 1821, d'après 1 Ms. du XVIe s.

Pour mesurer l'influence énorme des prières de S. Cyrille sur la spiritualité et la piété russes, il faudra attendre l'étude promise par le Prof. G. Florovskij. Voici entretemps une réimpression du texte publié dans le *Pravoslavnyj Sobesednik* de 1857 (corriger en ce sens la page de titre) par V. Grigorovič, d'après 2 Mss des XVe et XVIe ss. La pagination de l'original a été conservée.

T. H.

Dr. R. Boon. — Apostolisch ambt en reformatie. Primair probleem der oecumene. Nijkerk (Pays-Bas), G. F. Callenbach N. V., 1965 ; in-8, 222 p.
Karl Rahner, Wilhelm Stählin, Laurentius Klein, Johan Heinrich Lerche, Ernst Fincke. — Das Amt der Einheit. Stuttgart, Schwabenverlag, 1964 ; in-8, 311 p.

Les mêmes auteurs. — Églises chrétiennes et Épiscopat. Vues fondamentales sur la théologie de l'épiscopat (Traduction de l'ouvrage précédent par Sr. Willibrorda, o. s. b.), Tours, Maison Mame, 1965 ; in-8, 264 p.

Karl Rahner. — Schriften zur Theologie, Bd VI. Einsiedeln, Benziger Verlag, 1965 ; in-8, 558 p.

Karl Rahner, Joseph Ratzinger. — Episkopat und Primat. Coll. Quaestiones disputatae 11. Fribourg, Herder, 1961, in-8, 125 p.

Wilhelm Bertrams. — Papst und Bischofskollegium als Träger der kirchlichen Hirtengewalt. Munich, 1965 ; in-8, 71 p.

Günther Gassmann. — Das historische Bischofsamt und die Einheit der Kirche in der neueren anglikanischen Theologie. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964 ; in-8, 283 p.

Paul Anciaux. — L'épiscopat dans l'Église. Réflexions sur le ministère sacerdotal. Paris–Bruges, Desclée de Brouwer, 1963 ; in-12, 110 p.

La réflexion sur le ministère épiscopal se poursuit et trouve son expression dans de nombreuses publications. Le 2e et le 3e des ouvrages cités dans notre liste, *Églises chrétiennes et Épiscopat* (traduction de l'ouvrage allemand *Das Amt der Einheit*) contiennent des études écrites par des théologiens catholiques et luthériens. L'évêque luthérien Wilhelm Stählin rappelle dans son Avant-Propos que les réformateurs du XVIe siècle n'avaient aucunement songé à supprimer la charge épiscopale et qu'ils n'avaient pas davantage pensé à conclure de l'équation *episcopi seu pastores* que l'on pût se passer de cette fonction supérieur d'évêque. Aussi souligne-t-il le besoin d'arriver à des notions plus précises sur la nature et la signification de l'épiscopat, unissant indissolublement la coopération et la subordination, les relations dans le sens vertical et dans le sens horizontal. « Le terme ' hiérarchie ', dit-il, a pris un sens péjoratif du fait que l'Église romaine, en utilisant ce mot, a insisté de façon trop unilatérale sur l'autorité exercée par le pasteur sur sa paroisse, par l'évêque sur son presbytérium, par le pape sur le collège des évêques ». Et il ajoute qu'à présent la collaboration fraternelle et collégiale est prise davantage au sérieux. « En rétablissant des relations vraies entre ces divers éléments, naturellement chargés de tension, nous aurons fait un pas décisif vers ce qui achemine à l'unité » (p. 26). Énumérons les sujets de ce volume : *La charge épiscopale dans l'Église Évangélique Luthérienne* (Johann Heinrich Lerche, pasteur), *Le ministère de l'unité* (Ernst Fincke, pasteur), *Du ministère épiscopal* (Laurentius Klein, Abbé de l'abbaye St Matthias à Trêves), *De l'épiscopat* (Karl Rahner). Cette dernière étude ayant paru à un moment où ces questions étaient à l'ordre du jour au concile Vatican II, nous avions jugé nécessaire d'en faire une critique sans ambages ; on l'a ajoutée à l'édition française. Une certaine façon de voir du P. Rahner dans ce domaine semble être déjà dépassée par des faits ultérieurs, comme il le constate dans une note (p. 198). L'article du pasteur luthérien Fincke peut être utilement abordé ensemble avec l'ouvrage du Dr. Rudolf Boon, théologien réformé de Hollande, sur le ministère apostolique et la Réforme. Les deux études se complètent l'une et l'autre, confrontant les notions fondamentales

bibliques avec les conceptions de l'ancienne Église, pour ensuite en examiner le développement dans l'histoire ultérieure, celle de l'Église romaine et des confessions issues de la Réforme. Ces deux travaux nous semblent constituer une contribution intéressante pour le dialogue œcuménique qui de plus en plus aujourd'hui se centre sur ce problème. On se rend mieux compte de ce que l'exercice du sacerdoce des fidèles dépend en majeure partie du bon fonctionnement du sacerdoce ministériel. Dans les différents projets de fusion et d'union d'Églises, c'est encore la question du ministère qui est en cause. L'étude du luthérien Günther GASSMANN sur le ministère épiscopal historique et l'unité de l'Église dans la théologie anglicane récente, est à ce sujet fort instructive, d'autant plus qu'elle a été écrite avec la nette conscience que les Églises de la Réforme en Allemagne ne peuvent plus se permettre de considérer comme périmé ou insignifiant le problème dont il s'agit ici. Il y a d'ailleurs des Églises réformées et luthériennes, en Asie, en Afrique, en Amérique du Nord, en Australie et en Grande-Bretagne qui sont engagées dans des pourparlers avec l'Église de l'Inde du Sud ou avec les différentes communions anglicanes.

Dans des *Quaestiones disputatae II* (Rahner-Ratzinger) on trouvera deux autres études du P. Karl RAHNER qui datent déjà d'il y a quelques années. L'une, sur l'épiscopat et le primat, est un excellent exposé de la polarité qui existe entre ces deux termes du ministère épiscopal, l'autre traite du *jus divinum* de la fonction épiscopale. Le professeur Joseph RATZINGER, dans sa contribution sur le Primat, l'épiscopat et la succession apostolique, développe surtout sur cette dernière notion des réflexions d'un grand intérêt. Quant à l'étude sur l'Épiscopat du P. Rahner mentionnée ci-dessus, elle se retrouve dans le vol. VI de ses *Opera omnia, Schriften zur Theologie,* volume qui rassemble principalement les écrits concernant les différents thèmes du concile. (Sur la couverture il est dit que ces écrits sont aussi bien préparation qu'interprétation de ce qui a eu lieu au concile ; prétention un peu excessive qui ne sera sans doute pas adoptée par l'auteur lui-même). Le travail du P. Wilhelm BERTRAMS sur le rapport entre le pape et le collège épiscopal donne des précisions très nuancées sur la pensée d'un auteur que l'on connaissait déjà par ses autres publications. Il y corrige une appréciation un peu rapide du P. Rouquette dans les *Études.* — Terminons par le petit ouvrage du professeur Paul ANCIAUX sur l'épiscopat dans l'Église. C'est un exposé clair des principaux aspects d'une théologie de la fonction apostolique dans la communauté chrétienne. Son travail pourra utilement servir d'introduction à toute cette matière dont on peut dire avec vérité qu'elle est au cœur de la recherche théologique actuelle.

T. S.

S. Boulgakov. — Pravoslavie. Očerki učenija pravoslavnoj Cerkvi. Paris, Ymca-Press, 1965 ; in-8, 402 pp.

« L'Orthodoxie. Précis de l'enseignement de l'Église Orthodoxe ». Il n'est plus nécessaire de présenter ici l'ouvrage célèbre sur l'Église orthodoxe par le Père Serge Boulgakov, publié pour la première fois à Paris en 1932. Une réédition française avait paru en 1958. Une version

anglaise avait été édité à Londres en 1935 sous le titre : « The Orthodox Church ». Ce livre n'était pas encore à notre disposition dans le texte original russe. Félicitons-nous une fois de plus que YMCA-Press, aux soins de laquelle nous devons déjà l'édition de tant de classiques de la théologie et de la philosophie russes, nous le fournisse. La version russe n'est pas entièrement conforme à la traduction française : les premiers chapitres russes semblent légèrement plus développés. Une courte introduction bio-bibliographique, en même temps aperçu doctrinal, sur le P. Boulgakov, de la main de feu M. Léon Zander, précèdent le livre.

M. V. P.

G. A. Danell et E. Spångberg. — Vår kristna tro. Mantorp, Noteria, 1966 ; in-8, 94 p.

Ce livre est un manuel destiné à l'enseignement des « confirmandi » dans l'Église de Suède. L'A., domprost à Växjö et bien connu dans les milieux de « Kyrklig Sammlung » a voulu donner l'essentiel de la doctrine chrétienne dans un livre qui, en un format réduit, contiendrait tout ce que les candidats à la confirmation (dans le sens luthérien du terme) doivent savoir. L'A. suit le « Petit Catéchisme » de Luther en ce qui concerne la division de la matière, et a retenu la méthode de « questions et réponses » qu'il trouve avantageuse pour l'assimilation de l'enseignement. L'intérêt de ce livre réside surtout dans les pages de droite, qui sont des pages de travail sur lesquelles des dessins et des questions (dus à E. Spannberg) donnent une aide précieuse pour l'approfondissement de ce qui est traité sur l'autre page. Nous souhaitons à ce livre une large diffusion et un emploi fructueux par ceux à qui il est destiné.

J.-B. v. d. H.

Georges Crespy. — De la science à la théologie. Essai sur Teilhard de Chardin. (Cahiers Théologiques 54). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1965 ; in-8, 124 p.

Karl Vladimir Truhlar. — Teilhard und Solowjew Dichtung und religiose Erfahrung. Fribourg-Munich, Karl Alber, 1966 ; in-8, 115 p.

Ladislaus Polgár. — Internationale Teilhard Bibliographie, 1955-1965. Ibid., 1965 ; in-8, 93 p.

Un des plus grands connaisseurs de l'œuvre de Teilhard de Chardin parmi les théologiens protestants, Georges Crespy public en français le texte des conférences qu'il donna, en 1965, à *Chicago Theological Seminary*. Il y traite du problème de l'évolution à la lumière de la réflexion théologique, du « projet » de Teilhard (christification du monde, mondanisation du Christ) ; de l'intention théologique de T., de sa christologie, et de sa pensée sur le mal, la biologie, l'histoire, l'eschatologie ; dans la dernière conférence il examine les tâches qui se posent aux théologiens en présence des problèmes à résoudre, légués par T. Malgré son volume restreint, ce fascicule est une précieuse contribution à la littérature déjà si ample sur T. de Ch., dont les idées semblent fasciner de plus en plus l'homme moderne « déchiré, secrètement, entre deux mentalités con-

tradictoires, celle dont Teilhard est devenu le poète et celle dont Kierkegaard a été le chantre » (p. 94).

La discussion toujours plus animée sur T. amène M. Truhlar à se demander quel est le genre littéraire de ses écrits. La réponse à cette question contribuera à en faire mieux comprendre le sens profond et les idées. T. a été un poète et son langage a besoin d'être interprété. Ce travail serait facilité si l'on en examinait parallèlement les conceptions de l'écrivain russe Vladimir Solowjew (1853-1900) qui fut également poète et, dans ses débuts, « paléontologue... ». C'est sous cet angle que l'A. poursuit une intéressante analyse des textes pertinents.

La *Bibliographie* de Polgár comporte 260 positions dont 16 relatives aux écrits de Teilhard et le reste à la littérature qui lui fut consacrée dans les différents pays. Une liste des publications périodiques qui lui sont consacrées, et une liste alphabétique des auteurs termine l'ouvrage.

H. C.

John Wu. — Humanisme chinois et spiritualité chrétienne. (Coll. « Eglise Vivante »). Tournai, Casterman, 1965 ; in-12, 288 p.

Traduction française d'un recueil d'essais sur les rapports entre la philosophie chinoise et le christianisme, qui résume les idées-clés des grands philosophes de la Chine ancienne. Confucius recherche une prise de conscience exacte des devoirs de l'homme envers le ciel, envers autrui, et envers soi-même ; les vertus de l'humanisme occupent dans son système la place réservée à la charité dans le christianisme. Pour Mencius (école confucienne), l'homme est naturellement bon, et sa perfection est à chercher dans le perfectionnement des quatre tendances humaines : la bienveillance, la justice, la bienséance, et la prudence. Dans le Taoïsme, par contre, la source de toute grandeur se trouve dans l'humilité et l'abaissement, car tel est le *Tao*, le chemin du ciel. Lao Tzu, le grand maître du Taoïsme, prétend que toute vérité doit apparaître comme un paradoxe, tandis que pour Chuang Tzu, le *Tao*, seul absolu, est présent en toutes choses, sans s'identifier avec aucune chose. Quant aux penseurs du Bouddhisme Zen, ils accentuent l'importance de l'expérience personnelle de l'union entre l'éternelle et le temporel. — L'A. voit chez Thérèse de Lisieux et d'autres saints chrétiens des thèmes qui semblent rejoindre directement la préoccupation chinoise du passif et de la réflexion. Tels sont l'importance du paradoxal, la maternité de Dieu (image de la providence et de la protection divines), la réceptivité féminine comme méthode d'agir, et la piété filiale. Il conclue qu'une synthèse entre l'activité technique du monde occidental et la passivité philosophique du monde oriental est à chercher dans l'équilibre de la foi chrétienne au Verbe Divin Incarné.

T. B.

Lettres du vénérable Père Libermann présentées par **L. Vogel C.S.Sp.** Paris, Desclée De Brouwer, 1965 ; in-8, 473 p.

La documentation transmise à Rome en vue de la canonisation du P. Libermann aurait contenu 1700 lettres écrites par lui ; il a, en effet, acquis une grande réputation par les conseils adressés à des séminaristes

et des prêtres, à des religieux et des religieuses, à des personnes dans le monde et à sa propre famille, aux Pères et Communautés de sa Congrégation. Le présent recueil sera donc fort apprécié par quiconque cherche à enrichir sa vie spirituelle. Dans une brève introduction, le Père Vogel se limite presque entièrement à citer certaines phrases particulièrement évocatrices de son éminent confrère. Et il suit cette méthode à travers tout le volume, faisant précéder chaque texte reproduit de quelques lignes extraites de son contenu ; la même citation accompagne également la mention de chaque lettre dans la table figurant à la fin du volume. Ceci permet de repérer facilement les principaux préceptes de l'A. et d'en suivre le développement dans le texte subséquent. H. C.

J. M. Bochenski. — The dogmatic principles of soviet philosophy (as of 1958).(Sovietica), Dordrecht, D. Reidel, 1963 ; in-8, 78 p., 15 fl.

La série « Sovietica » continue à nous offrir une série d'instruments de travail particulièrement utiles pour l'étude de l'idéologie marxiste en USSR. Le présent volume, préparé par le prof. J. M. Bochenski avait d'abord paru en allemand sous le titre : « Die dogmatischen Grundlagen der sowjetischen Philosophie (Stand 1958) » (même éditeur). Il s'agit d'une courte synopse du manuel de base de l'idéologie officielle « Osnovy Marksistskoj Philosophii » (Fondements de la philosophie marxiste). Ce livre a paru en octobre 1958 et le texte en avait été préparé par onze philosophes connus, sous la direction de F. V. Konstantinov. Il reflète très fidèlement la situation idéologique de cette époque. Cette synopse suit le texte pas à pas et de manière générale les thèses centrales sont traduites directement du russe. Un index du vocabulaire technique et des mots-clefs rend la consultation de cette synopse très aisée.

M. V. P.

II. HISTOIRE

Kurt Weitzmann. — Aus den Bibliotheken des Athos. Illustrierte Handschriften aus mittel- und spätbyzantinischer Zeit. Hamburg, Friedrich Wittig Verlag, 1963 ; in-8, 114 p., ill., DM 16.

Benedikt Stolz, OSB. — Drei Tage, die die Welt in Atem hielten. Vom Geheimnis der Jerusalem-Fahrt Pauls VI. Wiesbaden, Credo-Verlag, 1964 ; in-8, 152 p., ill.

— **Panhagia. Legenden vom Athos.** Essen, Fredebeul & Koenen, 1965 ; in-8, 96 p.

Georg Heydock. — Gnadenbilder und deren Legenden vom Berg Athos. Wiesbaden-Biebrich, F. Becker, 1965 ; in-12, III-81 p., 11 pl.

W. P. Theunissen. — Op de heilige berg Athos in de tuin van de Moeder Gods. Den Haag, Servire, 1965 ; in-8, 142 p., ill.

Le professeur Weitzmann de *Princeton University*, un des meilleurs connaisseurs de l'art byzantin des miniatures, introduit, présente et commente ici 25 miniatures dont 12 en couleurs, d'après des manuscrits athonites. Le livre est dédié au millénaire de la Grande Lavra. Les plus

beaux manuscrits hagioritiques illustrés n'ont pas été écrits dans les *scriptoria* de l'Athos ; ce sont plutôt des cadeaux qui furent offerts aux monastères. Comme il s'agit surtout de manuscrits liturgiques, ceux-ci furent et sont souvent encore gardés dans des locaux faisant partie de l'église principale du monastère, situés au-dessus du narthex. Leur conservation dans des locaux de bibliothèques a été l'occasion de pertes irréparables lors des incendies des monastères Hagiou Pavlou et Simopetra. D'autres pertes, d'abord des manuscrits des textes classiques, ensuite des textes miniaturés, furent causées par différents moyens peu avouables. L'A. emploie le terme *Lektionar* quand il s'agit ordinairement de l'Évangéliaire. Pour les 11 péricopes des Évangiles « heothina » (p. 73) de l'Orthros (Matines), il aurait pu préciser qu'il s'agit du cycle des 11 péricopes relatives au Christ ressuscité, chantées à l'Orthros des dimanches.

Parmi les gestes significatifs accomplis par S. S. Paul VI, celui du pèlerinage de trois jours en Terre Sainte est certainement l'acte qui a eu le plus grand retentissement dans le monde chrétien. Aussi peut-on être reconnaissant au P. Prieur du monastère de la Dormition à Jérusalem d'avoir publié, comme témoin oculaire, un récit de ce retour au pays des sources de la foi dans le Christ Sauveur. L'A. place l'événement dans le cadre du déroulement de Vatican II et fait bien ressortir que Jérusalem, point névralgique de frictions douloureuses entre les Églises chrétiennes, était le lieu le plus indiqué pour une première rencontre avec le patriarche œcuménique.

Pour les chrétiens orthodoxes, les liens spirituels entre la Ville sainte, la Terre sainte et la Sainte Montagne ont été souvent très étroits. Surtout les pèlerins russes d'avant la révolution soviétique combinaient leur périple en ces endroits sacrés. L'Athos leur présentait un grand choix d'icones thaumaturges. S'inspirant du livre *Pokrov Presvjatyja Děvy Bogorodicy nad Rossieju, ili Skazanija o svjatych čudotvornych ikonach Božiej Materi, v našem otečestvě proslavivšichsja.* (Izdanie Andreja Glazunova s bratijami. Moscou 1843), les moines russes de Saint-Panteleimon, par les soins du moine Azarija, éditèrent en 1860 un livre sous le titre *Vyšnyj Pokrov nad Afonom, ili Skazanija o svjatych, čudotvornych, vo Afoně proslavivšichsja, ikonach Božiej Materi i drugich svjatych.* Ce livre, destiné surtout aux pèlerins, connut, jusqu'en 1902, neuf éditions. Sous le titre *Anotéra Episkiasis epi tou Atho* il fut publié en traduction grecque par différents athonites en 1861, 1899, 1932 et 1957 et repris dans *I Platytéra* du P. Athanasios Panagiotou en 1961 (cfr *Irénikon* 1963, p. 567 s.). En même temps le monastère russe avait édité un livre sur la vie terrestre de la Theotokos, ses miracles et ses icones miraculeuses : *Skazanija o zemnoj žizni Presvjatyja Bogorodicy...* Celles de l'Athos y furent bien représentées. Jusqu'en 1904 il y eut huit éditions. Parallèlement plusieurs brochures propageaient le culte des icones athonites individuelles. Les légendes qui les entourent sont encore toujours racontées en détail par les moines qui offrent ces icones à la vénération des pèlerins. Le P. Stolz avait fait savourer le charme de ces légendes lors de ses conférences données en Allemagne sur le Mont Athos. Il en raconte ici une vingtaine et les situe dans leur cadre athonite. Le livre est illustré par une quinzaine de dessins des monastères dus à la plume de Heinz Scharbert. (P. 35, il faut lire *Kirěewskij* au lieu de *Kirtchewskij*).

Lors d'un troisième pèlerinage à la Sainte Montagne en 1964, M. Heydock, a rapporté plusieurs photos des icones miraculeuses. De la plupart il donne les mesures exactes, d'une dizaine il reproduit la photo et d'une quarantaine il présente la légende d'après les éditions athonites russe et grecque mentionnées plus haut. Ayant ses éditions sous les yeux, on pourrait faire maintes corrections. Donnons seulement quelques exemples. En faisant du pape Grégoire I (lecture erronée du chiffre grec I' = X) un contemporain de l'empereur Michel Paléologue (p. 43) ou en parlant (p. 59) de la « Kaiserin Maria Paleologina von Moldau († 1511) », l'A. rend les légendes encore plus légendaires. Au lieu de : *In der Zusammenstellung der geschichtlichen Zwiste, der* 1806 *gedruckten* « *Enetiesin* » (p. 44, note), il faudrait lire : Im Buch *Zusammenfassung der verschiedenen Geschichten* (Synopsis ton diaphoron historion). Venedig, 1806.

Le livre de M. Theunissen se présente comme une « troisième impression entièrement réécrite et amplement illustrée ». La première édition parut en 1945. De fait ce sont surtout les impressions de ses pérégrinations en 1964 et ses conversations avec les moines, illustrées d'une centaine de photos qui occupent souvent des pages entières. L'A. qui est un grand dévôt de la Sainte Montagne est bien connu dans les Pays-Bas pour ses conférences sur le Mont Athos. Spécialement dans l'Appendice où il explique l'état actuel du *Jardin de la Theotokos*, il a fait de larges emprunts textuels à la Chronique d'*Irénikon* de 1961 à 1965 ; il renvoie seulement à celle de 1961, pp. 346-371. Le titre de la fresque d'Iviron (p. 57 s.) est : La Dormition de notre saint Père Ephrem le Syrien, et non : *Grafleggíng van Vader Joachim.* Tant les photos bien choisies que le style alerte peuvent fournir sans fatigue une idée de la vie ascétique des athonites et de ses implications dans leurs rencontres avec les pèlerins hétérodoxes.

I. D.

Mgr Joseph Nasrallah. — Chronologie des patriarches melchites d'Antioche de 1500 à 1634. Extrait de Proche-Orient Chrétien 1956-1957. Jérusalem, 1959 ; in-8, 89 p., 5 fr. fr.

— Notes et documents pour servir à l'histoire du patriarcat melchite d'Antioche. I. Jérusalem, 1965 ; in-8, 159 p.

— Sa Béatitude Maximos IV et la succession apostolique du siège d'Antioche. Paris, 1963 ; in-8, 93 p.

Dans son travail entrepris pour cataloguer les manuscrits du Liban (cfr *Irénikon* 1966, p. 300), Mgr Nasrallah avait rencontré souvent des colophons et des notes marginales se référant à des patriarches d'Antioche parfois difficiles à identifier et souvent indiqués avec des dates différentes. Cela lui a suggéré l'heureuse idée de mettre au point la liste de patriarches du premier siège d'Orient de septembre 1947 (Dorothée ibn as-Sâbûni) à avril 1634 (Ignace Atiyé). Il peut corriger ainsi en plusieurs points les données fournies par le P. Karalevskij auquel il rend d'ailleurs un hommage bien mérité.

Le premier volume des *Notes et documents* contient : *Manuscrits melchites de Yabrûd dans le Qalamûn* (dus à Mgr Grégoire ' Ata, archevêque

de Homs de 1849 à 1899, confident et disciple du patriarche Mazloum), *Mgr Grégoire 'Ata et le concile du Vatican* (avec le récit de son voyage à Rome et des remarques sur l'attitude des évêques orientaux à Vatican I), *Le manuscrit* 180 *de la Bibliothèque Orientale de Beyrouth* (contenant des *Notitiae* du patriarcat d'Antioche dues à Paul Zaïm), *Un manuscrit inconnu du patriarche d'Antioche Macaire Za'îm* 12/22 *Juin* 1672 et quelques *Notes de lectures.*

Dans la troisième étude, un numéro spécial du « Bulletin de la paroisse grecque catholique Saint-Julien-le Pauvre » dont Mgr Nasrallah est curé, prouve et revendique contre le P. Spiessens, *Les patriarches d'Antioche et leur succession apostolique* (L'Orient Syrien 7 (1962) 389-434), la succession légitime sur le premier siège de l'apôtre Pierre pour le patriarche Cyrille VII Tânâs, élu à Damas en 1724 et pour son successeur actuel Maximos IV Saïgh. Pour le P. Spiessens, le chypriote Sylvestre l'élu des Alepins et consacré peu après à Constantinople et installé avec l'aide de la Sublime Porte sur l'instigation du patriarche œcuménique fut le véritable successeur. C'est un des nombreux exemples où, depuis le IVe siècle, l'archevêque de la capitale de l'empire byzantin ou ottoman s'ingérait dans les affaires des trois patriarcats orientaux, grâce à l'appui des empereurs et des sultans. Cette ingérence, favorisée par des luttes intestines, p. ex. entre alépiens et damascènes, n'a cessé dans le patriarcat orthodoxe d'Antioche qu'en 1900, avec l'installation d'un patriarche arabe, grâce à l'intervention des Russes. L'A. annonce la publication d'une *Histoire de la littérature melchite de langue arabe* en deux volumes. I. D.

M.-H. Vicaire, R. Debant, W.-S. Manning, E. Delaruelle, M.-H. Blaquière. — Saint Dominique en Languedoc (Cahiers de Fanjeaux 1), Toulouse, Privat, 1966 ; in-12, 178 p.

Les « Colloques de Fanjeaux » qui se tiennent chaque année en juillet sont consacrés à l'étude scientifique du Languedoc religieux du XIIIe siècle. Ils ont donné naissance aux « Cahiers de Fanjeaux » dont voici le premier numéro. Le R. P. Vicaire, O. P., grand spécialiste en la matière, y traite de questions diverses concernant saint Dominique et l'ordre qu'il a précisément fondé à Fanjeaux. M. le Chanoine Delaruelle a étudié les problèmes de la vie urbaine à Toulouse au début du XIIIe siècle. M. Debant traite des archives dominicaines de l'Aude et M. Blaquière de celles de la Haute-Garonne aux XIIIe et XIVe siècles, M. Manning présente des manuscrits et miniatures des vies médiévales de saint Dominique en langue vulgaire. Ce volume sera recherché par les spécialistes de l'histoire du Languedoc religieux et par tous ceux qui s'intéressent à saint Dominique et à l'ordre des Frères prêcheurs. P. D. V.

A. J. Lewis. — Zinzendorf, the Ecumenical Pioneer. A Study in the Moravian Contribution to Christian Mission and Unity. Londres, CSM Press, 1962 ; in-8, 298 p., 7 ill., 18/-

L'A., ancien directeur du *Moravian Theological College* à Manchester est bien placé pour écrire la vie de cet éminent Frère Morave du XVIIIe siècle qui fut à la fois poète et auteur d'hymnes, pasteur et instituteur,

missionnaire, théologien, liturgiste, homme d'État, homme d'Église et dont la seule passion fut l'amour du Christ. Œcuméniste avant la lettre, il était convaincu que cet amour devait fournir la base à l'union de toutes les Églises chrétiennes. Ce fut lui qui employa le premier le mot *oikumene* pour désigner l'Église chrétienne s'étendant au monde entier. Cette excellente biographie fait ressortir, entre autres, comment son héros parvenait à changer le climat de la chrétienté de l'époque dans le sens unioniste.

H. C.

Eric Waldram Kemp, D. D. — Counsel and Consent Aspects of the Government of the Church as exemplified in history of the English Provincial Synods. Londres, S.P.C.K., 1961 ; in-8, 265 p., 5 cartes, 27/6.

L'A. commence par rappeler une grande lacune qui se manifestait dans les énonciations du clergé anglican jusqu'en 1833, à savoir l'absence de tout enseignement sur la « sainte Église catholique ». Heureusement le mouvement d'Oxford a inauguré la discussion théologique à ce sujet, dont le résultat fut le rapprochement entre les différentes dénominations. C'étaient les conférences tenues annuellement à Oxford dans le cadre de la fondation Bampton qui y ont grandement contribué. Le présent volume contient les huit conférences données en 1960 par l'A., qui étudie l'évolution du système provincial du gouvernement ecclésiastique tel qu'il se reflète dans l'histoire des synodes connus dans l'Église anglaise moderne sous le nom de « Convocations ». L'étude de ce système dans les régions chrétiennes, dont la majorité a conservé l'institution de l'épiscopat des premiers siècles, révèle l'existence des trois échelons hiérarchiques : diocèse, province et groupement encore plus étendu. Ce dernier soulève le problème de la papauté et des patriarcats. L'A. a concentré son attention sur la province, qui joue un rôle essentiel dans la communion anglicane. Ses considérations seront lues avec intérêt par tous les ecclésiologues et œcuménistes qui scrutent le passé y cherchant des solutions pour l'avenir.

H. C.

Mgr Pierre Jobit. — L'Église d'Espagne à l'heure du Concile. Paris, Spes, 1965 ; in-12, 235 p.

L'A. de cet ouvrage connaît bien l'Église d'Espagne dans ses problèmes, son histoire, et connaît aussi les hommes qui y travaillent. Son exposé est juste, d'une documentation authentique fondée sur l'expérience et les contacts profonds. Le choix des thèmes est excellent, on peut dire que tout y passe : l'histoire héroïque de cette Église, son administration, sa géographie, ses rapports et ses déficiences. De-ci de-là quelques réflexions moins réussies sur la langue et la mentalité des espagnols. — Il existe un catholicisme espagnol depuis des siècles ; on ne peut le voir changer du jour au lendemain. Le Concile n'y suffira sans doute pas. Depuis qu'il est fini, l'Église d'Espagne s'est sans doute mise à l'œuvre, mais on y rencontre les mêmes malaises et les mêmes mécontentements que partout ailleurs, accentués encore par un traditionalisme fort enraciné.

De plus, les espagnols se sont jusqu'à présent désintéressés de bien des problèmes devenus majeurs dans la vie de l'Église. — On parle dans cet ouvrage des non-catholiques en Espagne : protestants (25 pages) et juifs. Rien sur les Orthodoxes, qui y existent pourtant, même si très peu d'entre eux soient espagnols. Il y a là une lacune.

J. G. de G.

Paul Mailleux. — Entre Rome et Moscou. L'Exarque Léonide Feodoroff. — (Coll. « Museum Lessianum », 20). — Bruges, Desclée De Brouwer, 1966 ; in-8, 181 p. 160 fr.

La Vie de l'exarque de St-Pétersbourg Féodoroff a déjà fait l'objet de courtes notices biographiques, mais aucun ouvrage documenté n'avait encore paru décrivant la vie de l'Église russe catholique en Russie durant et après la Révolution russe. L'auteur de cet ouvrage s'était personnellement occupé des œuvres créées en Europe occidentale pour secourir l'Église russe et, dans cet apostolat, l'exarque avait joué un rôle prépondérant. La Révolution avait supprimé les lois d'exception qui frappaient les Russes catholiques : Défense aux Latins de passer à l'Orthodoxie, défense aux Orthodoxes de devenir Latins sans réitération du baptême orthodoxe. Le Métropolite de Lvov en Ukraine s'efforçait d'organiser en Russie une Église du rite byzantin dont le chef était l'exarque. S. E. Mgr Ropp, archevêque de Mohilef, qui avait quatre suffragants du rite latin dans la Russie d'Europe et l'Asie, principalement pour les ouvriers polonais disséminés en Asie, organisait l'Église latine avec quelque 200 prêtres latins. Le Métropolite André Cheptitzky, Mgr Ropp et l'exarque sont les trois prélats qui, au milieu de la Révolution, ont travaillé à créer une vie ecclésiastique régulière en Russie. L'exarque a eu la tâche la plus lourde : son activité inlassable est décrite ici en rappelant les événements, les incidents, les lettres qu'il envoyait clandestinement à Rome, finalement le soutien venu de Rome et les secours que lui apportaient les laïcs en Russie. La fin du drame est décrite avec plus de détails : l'arrestation, les prisons, le procès, les camps, la maladie et la mort.

T. B.

Julius Baumann. — Mission und Ökumene in Südwestafrika dargestellt am Lebenswerk von Hermann Heinrich Vedder. Œkumenische Studien, VII. Leiden-Köln, Brill, 1965 ; in-8, XIII-168 p., 1 carte. Fl. 28.

Le thème principal de cette dissertation présentée à la Faculté théologique de l'université de Marburg est formé par la personne, l'œuvre missionnaire et la doctrine du *Missionspräses* émérite, le Dr. Vedder du Sud-ouest africain, ancienne colonie allemande. L'A. y a été pendant neuf ans son voisin à Okahandja et ainsi il a pu observer de près les fruits de cette œuvre d'une vie entière. Dans la première partie, il retrace la biographie de son héros, dans la deuxième il expose sa doctrine et ses applications dans le travail missionnaire. Né à Westerenger en 1876, le Dr. Vedder reçut sa première formation missionnaire au séminaire de la *Rheinische Missionsgesellschaft* à Barmen. Il fut profondément

enraciné dans le mouvement du « réveil » évangélique. Il arriva en Afrique en décembre 1903, y apprit à fond les langues du pays. Rapatrié en 1915 après l'occupation par l'Union sudafricaine, il put retourner à Okahandja en 1922 et diriger le séminaire Augustineum jusqu'en 1936. En 1937, il devint président du travail missionnaire dans le Sud-ouest africain. Comme sénateur de l'Union sudafricaine (1950-1958), il eut l'occasion de faire valoir son influence en faveur des peuples autochtones. Il ne partageait pas les idées du gouvernement sur l'*apartheid*. Ses publications l'ont fait remarquer comme un linguiste, un historien et un ethnologue de valeur. L'A. a pu utiliser beaucoup de sources inédites conservées aux archives de la *Rheinische Missionsgesellschaft* à Wuppertal-Barmen

I. D.

Walter J. Ciszek, S. J. — With God in Russia. New York, McGraw-Hill Book Company et America Press, 1964 ; in-8, XV-302 p.

— **"L'espion" du Vatican.** Vingt-trois ans d'activité d'un jésuite en Union Soviétique. Traduit de l'américain par R. Virrion. Mulhouse, Salvator et Paris, Casterman, 1966 ; in-8, 482 p.

En octobre 1963 le P. Ciszek retourna dans son pays natal, les États-Unis, après une odyssée bien extraordinaire de 23 ans de séjour en URSS, dont 15 dans les prisons soviétiques les plus fameuses. Il avait fallu huit années d'efforts de ses proches et du *State Department* pour obtenir finalement son échange contre un espion soviétique. Né en 1904 en Pennsylvanie de parents d'origine polonaise, septième de treize enfants, dur et obstiné de caractère, il se sentit, en 1929, pendant son noviciat chez les Jésuites, appelé à l'apostolat en Russie. Le général des Jésuites, le P. Ledochowski agréa sa requête. Après avoir suivi des cours au Russicum de Rome, il prit en novembre 1938 la charge de recteur de la paroisse unie d'Albertyn en Pologne orientale. Après l'invasion soviétique en 1940 il put, avec la bénédiction du métropolite Szeptyckyj de Lvov, se rendre à Teplaja Gora dans l'Oural sous le pseudonyme de Vladimir Lypinski et y travailler comme manœuvre, ensuite comme conducteur de camion. Arrêté comme espion allemand par le NKVD, il expérimenta les prisons de Loubianka et Boutyrka à Moscou, les camps pénitentiaires et les mines polaires de Norilsk et Doudinka à l'embouchure du Ienisseï (comme espion du Vatican) et l'exil, comme homme plus ou moins libre, à Krasnoïarsk et Abakan à l'autre bout du même fleuve. Dans des pages d'une simplicité émouvante pour la rédaction desquelles il fut aidé par son confrère le P. D. L. Flaherty, l'A. fait revivre cette longue randonnée dominée par une confiance inébranlable dans la providence de Dieu. Le lecteur n'oubliera pas la description de la révolte au camp de Norilsk et sa répression par la troupe dans les premiers mois de 1953, ni l'ingéniosité déployée par l'A. pour offrir son ministère pastoral à ses codétenus. Le livre mérite les huit traductions annoncées.

I. D.

Henri Le Saux. — La rencontre de l'hindouisme et du christianisme. Paris, Le Seuil, 1966 ; in-8, 230 p.

Dom Le Saux. — Sagesse hindoue et mystique chrétienne. Du Védanta à la Trinité. Paris, Centurion, 1965 ; in-8, 300 p.

Si l'intention intime et l'esprit de ces deux livres sont identiques, ils diffèrent cependant par leur contenu. Le premier reflète la genèse et est une esquisse de ce qui se passa à Nagpur (Inde) de la Noël 1963 à l'Épiphanie 1964. Il relate les méditations et les échanges qu'eurent théologiens et ministres des différentes confessions chrétiennes à l'occasion d'une lecture commune de la Bible et des Oupanischads. Elles témoignent d'une recherche spirituelle, d'une rencontre contemplative et œcuménique par le-dedans, dans le lieu secret du cœur où s'entend d'abord toute parole vraie. Un lecteur averti de la spiritualité orthodoxe remarquera combien proche elle est parfois de certaines intuitions spirituelles de l'Inde, telles qu'elles sont présentées ici (pp. 62-63). La voie du jnâna rappelle singulièrement l'enseignement de S. Maxime le Confesseur sur la philautie, par exemple. C'est assurément un signe des temps et un des plus beaux fruits de l'œcuménisme que des chrétiens puissent se retrouver ensemble pour la prière et en vue d'une rencontre vraie avec le monde non chrétien.

Avant d'être une thèse ou un ouvrage de spéculation théologique, le deuxième livre de Dom Le Saux est le signe d'un événement spirituel : frayer la voie du Seigneur en Inde. Il est le témoignage d'une quête spirituelle où expérience vécue de Dieu et théologie retrouvent leur connexion intime dans le mystère de la Trinité. Il ne peut en être autrement pour celui qui veut se rendre aussi transparent que possible à l'expérience hindoue de l'être et du Saccidânanda, tout en vivant l'expérience chrétienne définitive de l'Esprit. Cette tentative, aussi bien que son reflet conceptuel et symbolique font surgir évidemment la question fondamentale de la signification des religions non chrétiennes dans l'histoire du salut : maintenir la transcendance de l'expérience d'Israël et de l'Église, sans méconnaître dans les autres religions les pierres d'attente en vue d'un achèvement. Mais déjà l'Esprit est à l'œuvre.

M. V. P.

Livres reçus

Musique sacrée et langues modernes. (Coll. « Kinnor »). Paris, Fleurus, 1964 ; in-8, 136 p.

The Pill and Birth Regulation. Éd. et prés. par L. Pyle. Londres, Darton, 1964 ; in-12, X-230 p.

Le Renouveau liturgique, par les Communautés Saint-Séverin de Paris et Saint-Joseph de Nice. (Coll. « Je sais, Je crois » 110). Paris, Fayard, 1960 ; in-8, 144 p.

Répertoire analytique et critique des fiches de chants religieux français. 2e éd. (Coll. de past. lit. 22). Bruges, Biblica, 1962 ; in-8, 108 p.

Le Sens du Concile. Une réforme intérieure de la vie catholique. Lettre pastorale de l'épiscopat hollandais. (Coll. « Présence chrétienne »). Bruges, Desclée, 1961 ; in-12, 64 p.

The Sacrament of the Altar and its Implications. Statement adopted by the 1960 Convention of the United Lutheran Church in America as a Guide to its Congregations. 16 p.

The Seminarian. Christ The Saviour Seminary, Johnstown, Pa. Vol. XII. 1965 ; in-8, 84 p.

Visages bibliques de la femme, par les moniales bénédictines de Herstelle. Traduit de l'all. par H. Rochais. Bruges, Desclée, 1965 ; in-12, 182 p.

The Unity we seek. Lectures on the Church and the Churches. Éd. by W. S. Morris. Toronto, Ryerson Press, 1962 ; in-8, X-150 p.

The Churches and the Canadian Experience. A Faith and Order Study of The Christian Tradition. Éd. by J. W. Grant. Toronto, Ryerson Press, 1963 ; in-8, XII-163 p.

A Conversation about the Holy Communion. Introduced by M. Warren. Londres, SCM Press, 1964 ; in-8, 64 p.

Dialogos de la Cristiandad, Encuesta dirigida por L. V. Romeu. (Coll. « Hinneni » 33). Salamanque, Sigueme, 1964 ; in-12, 404 p.

Discours au Concile Vatican II, édités par Congar, Küng, O'Hanlon. (Coll. « Chrétiens de tous les temps » 6.). Paris, Cerf, 1964 ; in-12, 304 p.

Die erste Frucht des Konzils. Eine Orientierung über die Liturgie-Konstitution des II. Vaticanums. Herausgegeben im Auftrag des Liturgischen Instituts Trier. Fribourg, Herder, 1964 ; in-8, 48 p.

Jésus. Gloire d'Israël, Lumière et Salut pour tous les peuples. Bruxelles, Marais, 1965 ; in-12, 232 p.

Journal d'un Curé de campagne au XVIIe siècle. Prés., éd. et notes par H. Platelle. (Coll. « Chrétiens de tous les temps » 13.) Paris, Cerf, 1965 ; in-12, 208 p.

Le Livre de l'Assemblée. Chants et Psaumes du Missel par A. Aubry et une équipe. Paris, Cerf, 1965 ; in-8, 256 p.

Alexiou, Sp., ʼ *Ἐκκλησιαστικὰ γεγονότα* 1964 *καὶ* 1965. Athènes chez l'A. (Solomou 58), 1966 ; in-8, 462 p., ill.

Arnakis, G. G., *George Jarvis. His Journal and related Documents.* Edited with Introduction, Prologues, Sequel and Notes. With the collaboration of E. Demetracopoulou. (Americans in the Greek Revolution, I). Thessalonique, Institute for Balkan Studies (n° 78), 1965 ; in-8, XXXII-282 p., 8 pl.

Arvanitis, A. K., *Ἡ Κοπτικὴ Ἐκκλησία.* Athènes, 1965 ; in-8, 124 p.

Bebis, G. S., *Συμβολαὶ εἰς τὴν περὶ τοῦ Νεστορίου ἔρευναν, (ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου). Διατριβή.* Athènes, 1964 ; in-8, 364 p.

Bratsiotis, P. I., *Αἱ ἀγγλικανικαὶ χειροτονίαι ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου.* IIe éd. Athènes, Astir, 1966 ; iu-8, 62 p.

Camariano, N., *Ἄσματα καὶ ποιήματα διαφόρων. Chansons et opuscules patriotiques publiés à Jassy en 1821 par un hétairiste.* Réédition. Bucarest, Association internationale d'études du sud-est européen, 1966 ; in-8, 88 p., ill.

Chatzimichalis, archim. N., *Ὀρθόδοξος Μοναχισμὸς καὶ ἐξωτερικὴ Ἱεραποστολή.* Thessalonique, 1966 ; in-8, 17 p.

Cioranescu, A., *Correspondance de Daniel Démétrius Philippidès et de J.-D. Barbié de Bocage (1794-1819).* Thessalonique, Institute for Balkan Studies (n° 79), 1965 ; in-8, VII-160 p.

Dontas, D. N., *The last Phase of the War of Independence in Western Greece (December 1827 to May 1829).* Thessalonique, Institute for Balkan Studies (n° 86). 1966 ; in-8, XI-187 p., 2 cartes.

— *Greece and the Great Powers 1863-1875.* Ibid. (n° 87), 1966 ; in-8, VIII-223 p.

Fountoulis, I. M., *Τὸ λειτουργικὸν ἔργον Συμεὼν τοῦ Θεσσαλονίκης (Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν καὶ θεωρίαν τῆς θείας λατρείας).* Ibid. (n° 84), 1966 ; in-8, 180 p., 3 pl.

— *Ἡ τιμὴ τῶν λειψάνων καὶ τῶν τάφων τῶν λεσβίων Ἁγίων.* Mytilini, 1965 ; in-8, 54 p.

Georgakopoulos, archim. D., *Ἡ Ἐκκλησία μπροστὰ στὸ χάος.* Athènes, 1966 ; in-8, 102 p.

Gratseas, G. S., *Ἡ περὶ πτωχείας διδασκαλία τῆς Ἁγ. Γραφῆς. (Διατριβή).* Athènes 1962 ; in-8, 176 p.

— *Ἡ ἀκτημοσύνη ἐν τῇ Ἁγίᾳ Γραφῇ καὶ τῷ μοναχικῷ βίῳ.* Ib., 1963 ; in-8, 35 p.

— *Ἡ βιβλικὴ φιλοπτωχία καὶ ὁ ἄμβων.* Ib., 1965 ; 70 p.

Karmiris, I., *Ἡ περὶ Ἐκκλησίας ὀρθόδοξος δογματικὴ διδασκαλία.* Ib., 1964 ; in-8, 71 p.

— *Ὀρθοδοξία καὶ Ῥωμαιοκαθολικισμός.* II. *Ἡ Γ' Πανορθόδοξος Διάσκεψις τῆς Ῥόδου καὶ ἡ Γ' φάσις τῆς Βατικανείου Συνόδου.* Athènes, 1965 ; in-8, 262 p.

Karousos, archim. K. I., *Ψυχικὴ καταιγίδα.* Athènes, « I Chrysopigi », 1966 ; in-8, 110 p.

— *Ἡ εἰρήνη τῆς καρδίας.* Ib., 1966 ; in-8, 70 p.

Kofos, E., *Nationalism and Communism in Macedonia.* Thessalonique, Institute for Balkan Studies (n° 70), 1964 ; in-8, XXI-251 p.

Kominis, A., *Ὑμνογραφικὰ εἰς ὅσιον Ἀθανάσιον τὸν Ἀθωνίτην.* Extrait de *Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 32 (1963) 262-313.

— *Νέος κῶδιξ τῆς Χρονικῆς Βίβλου Μιχαὴλ τοῦ Γλυκᾶ*. Ib. 33 (1964) 119-123.
— *Silvio Giuseppe Mercati (Νεκρολογία)*. Ib. 305-308.
— *Ἡ χειρόγραφος παράδοσις τῶν δύο ἀρχαιοτέρων βίων ὁσίου Ἀθανασίου τοῦ Ἀθωνίτου.*. Extrait d'Analecta Bollandiana 82 (1964) 397-407.
— *Λανθάνουσα « Γεωγραφία » τῶν ἀρχῶν τοῦ ΙΗʹ αἰ.* Extrait d'Ὁ Ἐρανιστής 2 (1964) 135-137.
— *L'epigramma sacro ed i problemi dell' arte epigrammatica bizantina.* Extrait des Actes du XIIe Congrès International des Études Byzantines, t. II (Beograd 1964) 365-371.
— *Ὁ νέος κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς ἐν Πάτμῳ Ἱερᾶς Μονῆς Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου (Μέθοδος καὶ προβλήτα)*. Extrait de *Σύμμεικτα* 1 (1966), 17-35.

LEVKOSIATIS, archim. K. S., *Πάθος καὶ ἀνάστασις*. Athènes, 1966 ; in-12, 32 p.

MASTRODIMITRIS, P. D., *Ἀνέκδοτος βιογραφία Νικ. Σεκουνδινοῦ ἐκ τῶν καταλοίπων Ἀνδρ. Μουστοξύδου*. Extrait de *Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 33 (1964) 241-257.
— *Νικολάου Σεκουνδινοῦ ἀνέκδοτος ἐπιστολή*. Ib. 34 (1965) 202-207, 2 pl.
— *Κυριακὸς ὁ ἐξ Ἀγκῶνος εἰς Εὔβοιαν. (Καὶ μία συνάντησίς του μετὰ τοῦ Νικ. Σεκουτνδινοῦ)*. Coll. *Κείμενα καὶ μελέται νεοελληνικῆς φιλολογίας*, 25. Athènes, 1966 ; in-8, 14 p.

MASTROGIANNOPOULOS, archim. I., *Οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας καὶ ὁ ἄνθρωπος*. Athènes, « Zoï », 1966 ; in-8, 396 p.
— *Ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ*. Ib. 1965 ; in-12, 107 p.

MATTHOPOULOS, archim. E., *Τὰ πάθη τοῦ Σωτῆρος καὶ ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ*. IIe éd. Ib. 1966 ; in-12, 94 p.

MAVRIS, N. G., *Δωδεκανησιακὴ Βιβλιογραφία*. T. I. Coll. *Δωδεκανησιακὴ Ἱστορικὴ καὶ Λαογραφικὴ Ἑταιρεία*, 1. Athènes 1965 ; in-8, ξγʹ -323 p.

METCALF, D. M., *Coinage in the Balkans 820-1355*. Thessalonique, Institute for Balkan Studies (no 80), 1965 ; in-8, XIX-286 p., 15 pl.

MOUSTAKIS, V., *Φόβος καὶ ἀνδρεία ἐν τῷ χριστιανικῷ βίῳ. Συμβολὴ εἰς τὴν χριστιανικὴν ἠθικὴν ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου. Διατριβή*. Athènes, 1965 ; in-8, 84 p.
— *Ποιήματα* Aʹ-Bʹ. Ib. 1965 ; in-8, 30 p.

MOUTSOULAS, I. D., *Ἡ σάρκωσις τοῦ Λόγου καὶ ἡ θέωσις τοῦ ἀνθρώπου κατὰ τὴν διδασκαλίαν Γρηγορίου τοῦ Νύσσης. (Διατριβή)*. Athènes 1965 ; in-8, 232 p.

PAPADOPOULOS, Chr. (†), archiep., *Τὸ πρωτεῖον τοῦ ἐπισκόπου Ῥώμης. Ἱστορικὴ καὶ κριτικὴ μελέτη*. IIe éd. Athènes, « Ekklisia », 1964 ; in-8, ιεʹ-356 p.

PAPADOPOULOS, St. I., *Ἡ κίνηση τοῦ δούκα τοῦ Νεβὲρ Καρόλου Γονζάγα γιὰ τὴν ἀπελευθέρωση τῶν βαλκανικῶν λαῶν (1603-1625)*. Thessalonique, Institute for Balkan Studies (no 83), 1966 ; in-8, 290 p.

PAPAVASILEIOU, A. N., *Περὶ ἐλεημοσύνης ἤτοι περὶ ἐμπράκτου χριστιανικῆς ἀγάπης*. (*Ἠθικοκοινωνικὴ μελέτη*). Nicosie, 1965 ; in-8, 25 p.

PATELOS, K. G., *Μελέτιος Βʹ ὁ Μεταξάκης πατριάρχης Ἀλεξανδρείας καὶ πάσης Ἀφρικῆς (1926-1935)*. Alexandrie, Extrait des Éditions de

l'Institut des Études Orientales de la Bibliothèque Patriarcale (nº 14-15), 1966 ; in-8, p. 209-320.

Οἱ Περιπέτειες ἑνὸς προσκυνητοῦ. Μετάφρασις Παντελεήμονος Καρανικόλα Μητροπολίτου. IIIᵉ éd. Athènes, « Astir » 1966 ; in-8,272 p.

SAKKOS, St. N., *Περὶ Ἀναστασίων Σιναϊτῶν. (Διατριβή).* Thessalonique, Epistimoniki Epetiris Theologikis Scholis, Parartima tou VIII tomou, 1964 ; in-8, 271 p., 3 pl.

STRATOS, A. N., *Τὸ Βυζάντιον στὸν Ζ' αἰώνα.* T. A' : *602-626.* T. B' : *626-634.* Athènes, Estia, 1965-1966 ; in-8, XIV-960 p., 2 cartes.

TIMOTHEOS, mitrop. Gortynis & Arkadias. *Ἅγιος Νεκτάριος μητροπολίτης Πενταπόλεως ὁ Θαυματουργός.* Moires Kritis, « Panagia Kalyviani », s. d. ; in-8, 112 p.

TREMPELAS, P. N., *Ἐπὶ τῶν πρακτικῶν τῆς ἐν Aarhus διασκέψεως.* Extrait d'*Ἐκκλησία.* Athènes, 1966 ; in-8, 86 p.

— *Λειτουργικοὶ τύποι τῆς Δύσεως καὶ Διαμαρτυρομένων Agenda.* (*Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς χριστιανικῆς λατρείας*). Athènes, « Ho Sotir » 1966 ; in-8, ια'-388 p.

TROÏANOS, Sp. N., *Ἡ ἐκκλησιαστικὴ δικονομία μεχρὶ τοῦ θανάτου τοῦ Ἰουστινιανοῦ.* (*Διατριβή*). Athènes 1964 ; in-8, ϛ'-170 p.

TZANNETATOS, Th. St., *Τὸ πρακτικὸν τῆς λατινικῆς ἐπισκοπῆς Κεφαλληνίας τοῦ* 1264 *καὶ ἡ ἐπιτομὴ αὐτοῦ. Κριτικὴ ἔκδοσις αὐτῶν.* Athènes, 1965 ; in-8, δ'-183 p., 26 pl., VII p.

VITTY, M., *Teodoro Montselese* : *Εὐγένα.* Naples, Istituto Universitario Orientale. Seminario di Greco Moderno, nº 2, 1965 ; in-8, 143 p., 5 pl.

VRANOUSSIS, L. I., *Deux historiens byzantins qui n'ont jamais existé* : *Comnénos et Proclos.* Extrait de l'Epetiris tou Mesaionikou Archeiou 12 (1962) 23-29. Athènes 1965.

— *Τὸ Χρονικὸν τῶν Ἰωαννίνων κατ' ἀνέκδοτον δημώδη ἐπιτομήν.* Ib. p. 57-115. Athènes 1965.

WITT, R. E., *Greece the Beloved.* Thessalonique, Institute for Balkan Studies (nº 81), 1965 ; in-8, X-228 p., 7 pl.

XYNGOPOULOS, A., *Ἔρευναι εἰς τὰ βυζαντινὰ μνημεῖα τῶν Σερρῶν.* Ib. (nº 77), 1965 ; in-8, ια'-87 p., 11 pl.

ZORAS, G. Th., *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν.* Deuxième Période, t. XV. Athènes 1964-1965, in-8, 619 p.

Livres reçus

du 20 juillet au 20 novembre 1966

AGNELLO, G., *Le arti figurative nella Sicilia Bizantina.* (Testi & Doc., Monumenti 1). Palerme, Ist. Sic. Studi Biz. Neoel., 1963 ; in-4, 376 p., 288 ill., 1 table.

ALBRECHT, E., *Das Türkenbild in der ragusanisch-dalmatischen Literatur des XVI. Jahrhunderts.* (Slavistische Beiträge, Bd. 15). München, Otto Sagner, 1965 ; in-8, 256 p.

Assemblées du Seigneur 66, 88, 95 (12e Dim. après la Pent., Fête du Christ-Roi, Commun des Vierges). Bruges, Biblica, 1966 ; in-8, 109, 101 & 119 p.

AUGRAIN, Ch., *Témoins de l'Esprit. Aux Sources bibliques de la vie consacrée.* (Lumière de la Foi 19). Paris, Cerf, 1966 ; in-12, 175 p.

BARAMKI, D., *Die Phönizier.* (Urban Bücher 85). Stuttgart, Kohlhammer, 1965 ; in-12, 148 p. + 8 tables.

BARAUT, C., *Garcia Jimenez de Cisneros. Obras completas.* I. Intr. & Ind., II. Texte. (Scripta et Doc. 15 et 16). Montserrat, Abbaye, 1965 ; in-4, XVI-256 & XIV-944 p.

BEA, A., VISSER 'T HOOFT, W. A., *Friede zwischen Christen.* (Herder-Bücherei 269). Freiburg, Herder, 1966 ; in-12, 176 p.

BECKMANN, J., *Die Heilige Schrift in den katholischen Missionen.* (Suppl. Neue Ztsch. f. Missionsw. 14). Schöneck-Beckenried, ZMW, 1966 ; in-8, VIII-376 p.

BENOIT, P., *Passion et Résurrection du Seigneur.* (Lire la Bible 6). Paris, Cerf, 1966 ; in-12, 390 p.

BLANKOFF, J., *L'art de la Russie ancienne.* Préface de R. Dekkers. Bruxelles, Centre Nat. Ét., 1963 ; in-8, 92 p., 150 photos.

BLOOM, A., *Living Prayer* (A Libra Book 1018). London, Darton, 1966 ; in-12, 126 p.

BOHONOS, M., *Katalog starych druków Biblioteki zakladu narodowego im. Ossolińskich polonica wieku XVI*, sous la dir. de K. Zathey. (Bibl. Polsk. A. N.). Wrocław, Oss, 1965 ; in-4, XX-932 p.

BOSS, G., *Das brüderliche Gespräch.* München, Hueber, 1966 ; in-8, 186 p.

BOULAY, F. R. H. du, *The Lordship of Canterbury. An Essay on Medieval Society.* London, Nelson, 1966 ; in-8, XIV-418 p. + planches.

BUCHWALD, W., PRINZ, O., HOHLWEG, A., *Tusculum-Lexikon griechischer und lateinischer Autoren des Altertums und des Mittelalters.* München, Heimeran, 1963 ; in-12, XVI-544 p.

Byzantino-Bulgarica, vol. II. Sofia, Ac. Bulgare des Sciences, 1966 ; in-8, 396 p.

Calendarul Bisericii Ortodoxe Române din Freiburg i. B. 1966. Prodromos, 1966 ; in-4, 100 p.

CAUSSADE, J. P. de, *L'Abandon à la Providence divine.* Texte établi et prés. par M. Olphe-Gaillard (Christus, Textes 22). Paris, DDB, 1966 ; in-12, 158 p.

CHADWICK, H., *Early Christian Thought and the Classical Tradition. Studies in Justin, Clement and Origen.* Oxford, Clarendon Press, 1966 ; in-12, VIII-176 p.

CHENU, M. D., *Peuple de Dieu dans le monde* (Foi vivante 35). Paris, Cerf, 1966 ; in-12, 160 p.

CHITTY, D. J., *The Desert a City. An Intr. to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire.* Oxford, Blackwell, 1966 ; in-8, XVI-222 p.

CISZEK, W. J., FLAHERTY, D., « *L'Espion* » *du Vatican. Vingt-trois ans d'activité d'un jésuite en Union Soviétique (1939-63).* Traduit de l'Américain par R. Virrion. Mulhouse, Salvator, 1966 ; in-12, 282 p.

DANIEL, S., *Recherches sur le vocabulaire du culte dans la Septante.* (Études & Commentaires LXI). Paris, Klincksieck, 1966 ; in-4, 428 p.

DANNEELS, G., DENIS, H., FRISQUE, J., MARCUS, E., SALAUN, P., *La Liturgie dans les documents de Vatican II* (Par. & Lit. 76). Bruges, St-André 1966 ; in-8, 87 p.

DEARING, T., *Wesleyan and Tractarian Worship. An Ecumenical Study.* Londres, S. P. C. K., 1966 ; in-8, XII-166 p.

Demain l'Université. Amitié étudiante. 4e éd. Gembloux, Duculot, 1966 ; in-8, 77 p.

D'ERCOLE, G., *Communio-Collegialità-Primate e Sollicitudo Omnium Ecclesiarum, dai Vangeli a Costantino.* (Communio 5). Roma, Herder, 1964 ; in-8, 476 p.

DEWAILLY, L. M., *Le Nouveau Testament. Les Quatre Évangiles à l'usage du peuple chrétien.* Trad. de la Bible de Jérusalem et tables nouvelles. Paris, Cerf, 1966 ; in-12, 672 p.

Diacre dans l'Église et le monde d'aujourd'hui (Le —). Préf. de Mgr J. Mouisset. Ouvrage publié sous la dir. de P. Winninger et Y. Congar. (Unam Sanctam 59). Paris, Cerf, 1966 ; in-8, 314 p.

Dictionnaire de Spiritualité, Fasc. XLI. Paris, Beauchesne, 1966 ; in-4, col. 561-816.

Documenta Romaniae Historica (Panaitescu, P. P., Mioc, D.). B. Ţara Românească. Vol. I : (1247-1500). Bucureşti, Ed. Acad. Rep. Soc. România, 1966 ; in-4, LXIV-640 p.

Dominique en Languedoc (Saint —). (Cahiers de Fanjeaux 1). Toulouse, Privat, 1966 ; in-12, 178 p., 8 pl. + 2 cartes.

EHRLICH, R. J., *Rome adversaire ou partenaire ?* Trad. franç. par E. De Peyer. Genève, Labor & Fides, 1966 ; in-8, 312 p.

ELCHINGER, Mgr, DUBOIS-DUMÉE, LEUBA, THURIAN, CONGAR, *Le courage des lendemains.* Paris, Centurion, 1966 ; in-12, 214 p.

Eucharistieviering tijdens vakantie (De). Welkom. En franç., en all. & en angl. Brugge, Biblica, 1966 ; in-12, 96 p.

FISHER, J. D. C., *Christian Initiation : Baptism in the Medieval West. A Study in the Desintegration of the primitive Rite of Initiation.* (Alcuin Club Coll. XLVII). London, S. P. C. K., 1965 ; in-8, XIV-206 p.

Fontes Historiae Bulgaricae XIII. (*Fontes Turcici,* Ser. XV-XVI, Pars II). Sofia, Ac. Lit. Bulg., 1966 ; in-8, 583 p.

GABORIAU, Fl., *Nouvelle Initiation Philosophique.* Tome VI : *Dieu pour le monde. Ouvertures.* (Nouvelle Init. Phil. 6). Tournai, Casterman, 1966 ; in-8, 534 p.

GALLI, M. von, MOOSBRUGGER, B., *Das Konzil und seine Folgen.* Luzern & Frankfurt, Bucher, 1966 ; in-4, 300 p.

GALOT, J., *Les religieux dans l'Église selon la Constitution Lumen Gentium et le Décret sur la charge pastorale des Évêques.* Gembloux, Duculot, 1966 ; in-12, 156 p.

GAMBER, K., *Liturgie übermorgen. Gedanken über die Geschichte und Zukunft des Gottesdientes.* Freiburg, Herder, 1966 ; in-8, 288 p.

GANOCZY, A., *Le jeune Calvin. Genèse et Évolution de sa vocation réformatrice.* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte 40). Wiesbaden, Steiner, 1966 ; in-8, 240 p.

GELIN, A., *Les Idées maîtresses de l'Ancien Testament* (Foi Vivante 30). 40e mille. Paris, Cerf, 1966 ; in-12, 128 p.

GEORGESCU, Fl., CERNOVODEANU, P., CEBUC, A., *Monumente din București. Ghid.* București, Ed. Meridiane, 1966 ; in-8, 215 p. + 1 plan.

GESSEL, W., *Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus.* (Cassiciacum 21). Würzburg, Augustinus, 1966 ; in-8, 248 p.

GREEN, V. H. H., *Religion at Oxford and Cambridge.* Londres, SCM Press, 1964 ; in-8, 392 p.

GROHMANN, A., *Kulturgeschichte des alten Orients.* Abschnitt 3. Unterabschnitt 4 : *Arabien.* München, Beck, 1963 ; in-4, XXIV-308 p. + 28 tables & 1 carte.

HAGE, W., *Die syrisch-jakobitische Kirche in frühislamischer Zeit, nach Orientalischen Quellen.* Wiesbaden, Harrassowitz, 1966 ; in-4, XII-144 p. + 1 table.

Handbuch der Kirchengeschichte. (Jedin, Kempf, etc.). Bd. III : *Die mittelalterliche Kirche.* Halbbd. 1 : *Vom kirchl. Frühmittelalt. zur gregor. Reform.* Freiburg, Herder, 1966 ; in-4, XI-568 p.

HAREIDE, B., *Konfirmasjonen i reformasjonstider. En undersøkelse av den lutherske konfirmasjon i Tyskland 1520-1585* (Bibl. Theol. Pract. 20). Lund, Oslo Univ., 1966 ; in-8, 320 p.

HATZIMICHALIS, N., *Orthodox Ecumenism and External Mission. Towards a Theology of the Catholicity of the external mission.* Athènes, Patmos, 1966 ; in-8, 63 p.

HAUSHERR, I., *Hésyschasme et prière.* (Orient. Christ. Anal. 176). Rome, Pont. Inst. Orient. Stud., 1966 ; in-8, XII-308 p.

Nouvelle Histoire de l'Église. T. 4 : *Siècle des Lumières, Révolutions, Restaurations* par L. J. Rogier, G. de Bertier de Sauvigny, J. Hajjar. Paris, Seuil, 1966 ; in-8, 587 p.

HOOSON, D. J. M., *The Soviet Union. (A Systematic Regional Geography).* London, Un. of London Press, 1966 ; in-8, 376 p.

HORBAČ, O., *Try cerkovnoslov'jans'ki liturgični rukopysni teksty Vatykans'koï biblioteky* (Praci Filos.-Human. Fakul'tetu Ukr. Katol. Univ. I). Rome, 1966 ; in-8, 160 p.

HOUSEHOLDER, F. W., *Reference Grammar of Literary Dhimotiki.* The Hague, Mouton, 1964 ; in-4, 188 p.

HUMMER, F., *Orthodoxie und Zweites Vatikanum. Dokumente und Stimmen aus der Ökumene.* Wien, Herder, 1966 ; in-8, 224 p.

HURN, D. A., TEDD, J. M., *Archbishop Roberts S. J. His Life and Writings.* Intr. by J. M. T. London, Darton, 1966 ; in-8, XII-196 p.

HUT, A., *La Pastorale du Tourisme.* (Paroisse et Litur. 75). Bruges, Biblica, 1966 ; in-8, 163 p.

ISTAVRIDIS, V. T., *Orthodoxy & Anglicanism.* Translated by C. Davey. London, S. P. C. K., 1966 ; in-8, XII-188 p.

JEREMIAS, J., *Le message central du Nouveau Testament.* (Lire la Bible 8). Paris, Cerf, 1966 ; in-8, 123 p.

JERPHAGNON, L., *Le Mal et l'Existence. Réflexions pour servir à la pratique journalière.* (Foi Vivante 33). Paris, Éd. Ouvrières, 1966 ; in-12, 125 p.

Kalendar Ukraïns'kyj Pravoslavnyj na 1966 rik. South Bound Brook, Ukr. Orth. Church of USA, 1966 ; in-4, 164 p.

KEMP, E. W., *Counsel and Consent. Aspects of the Government of the Church as exemplified in the history of the English Provincial Synods.* London, S. P. C. K., 1961 ; in-8, XXII-266 p.

Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft (Die-). Hsrg. Ökum. Rat der Kirchen. Berlin, Kreuz, 1966 ; in-8, 530 p.

KLUM, E., *Natur, Kunst und Liebe in der Philosophie Vl. Solov'evs. Eine religionsphilosophische Untersuchung.* Vorrede v. Fedor Stephun. (Slavistische Beiträge 14). München, Sagner, 1965 ; in-8, 333 p.

KRAJCAR, J., *Cardinal Giulio Antonio Santoro and the Christian East. Santoros Audiences and Consistorial Acts.* (Orient. Christ. Anal. 177). Rome, Pont. Inst. Orient. Stud., 1966 ; in-8, 220 p.

LAGRANGE, M. J., *La méthode historique. La critique biblique et l'Église.* Intr. R. de Vaux. (Foi Vivante 31). Paris, Cerf, 1966 ; in-12, 191 p.

LAIN-ENTRALGO, P., *L'attente et l'espérance. Histoire et théorie de l'espérance humaine.* Traduit de l'esp. par R. Disse. (Textes et Ét. Philos.). Paris, DDB, 1966 ; in-8, 592 p.

LAMARCHE, P., *Christ vivant. Essai sur la christologie du Nouveau Testament.* (Lectio divina 43). Paris, Cerf, 1966 ; in-8, 181 p.

LAVIGERIE, Card., *Écrits d'Afrique.* Recueillis et prés. par A. Hamman. Préf. du Card. Zoungrana. (Lettres chrét.). Paris, Grasset, 1966 ; in-12, 268 p.

LECLERCQ, J., *Chances de la spiritualité occidentale.* (Lumière de la foi 23). Paris, Cerf, 1966 ; in-12, XII-382 p.

LEEUWEN, A. Th. van, *Christianity in World History. The Meeting of the Faiths of East and West.* Foreword by H. Kraemer. Translated by H. H. Hoskins. Edinburgh, House Press, 1966 ; in-8, 488 p.

LESCRAUWAET, J. F., *Critical Bibliography of Ecumenical Literature.* (Bibl. ad usum seminariorum 7). Nijmegen, Bestelcentrale 1965 ; in-8, 104 p.

Liturgica 3. (*Scripta et Documenta* 17). Montserrat,Abbaye, 1966 ; in-4, 344 p.

LYTTKENS, C. H., *Kyrkan och nattvardsgemenskapen. Dokument och studier rörande 1de nordiska kyrkorna.* Stockholm, Diakonistyrelssens Bekförlag, 1965 ; in-8, 164 p.

MARSCH, W. D., *Gegenwart Christi in der Gesellschaft. Eine Studie zu Hegels Dialektik.* (Forschungen z. Geschichte u. Lehre des Protestantismus, 10. Reihe, Bd. XXXI). München, Kaiser, 1965 ; in-8, 320 p.

MATEI, M. D., ANDRONIC, A., *Cetatea de scaun a Sucevei.* Bucureşti, Ed. Meridiane, 1965 ; in-8, 66 p. + 2 pl.

MATL, J., *Südslawische Studien* (Südosteurop. Arbeiten 63). München, Oldenbourg, 1965 ; in-4, X-598 p.

MÉHAT, A., *Étude sur les 'Stromates' de Clément d'Alexandrie* (Patr. Sorbon. 7). Paris, Seuil, 1966 ; in-8, 580 p.

METZGER, B. M., *Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die neutestamentliche Textkritik.* Stuttgart, Kohlhammer, 1966 ; in-8, XII-272 p. + 15 pl.

MICCOLI, G., *Chiesa Gregoriana. Ricerche sulla Riforma del secolo XI* (Storici antichi e moderni, N. S. 17). Firenze, La Nuova Italia, 1966 ; in-8, XII-320 p.

Mittellateinisches Wörterbuch, Bd. I, Lief. 9 (authentisatus-beneficium). München, Beck, 1966 ; col. 1281-1440.

MONTFOORT, E. van-, SZEPTYCKYJ, C., ROUSSEAU, M., *Oosterse kerk en het concilie* (Do-c dossiers 5). Hilversum, Brand, 1965 ; in-8, 111 p.

Monumenta Ucrainae Historica, III. Collegit Metr. A. Šeptyckyj. Rome, Ed. Univ. Cath. Ucr., 1966 ; in-4, XVI-399 p.

MÜLLER, E., *Russischer Intellekt in europäischer Krise : Ivan V. Kireevskij (1806-1856)*. (Beiträge zur Geschichte Europas-Bd. 5). Köln, Graz, Böhlau, 1966 ; in-8, XII-512 p.

NELLI, R., *Le musée du Catharisme*. Toulouse, Privat, 1966 ; in-8, 179 p.

ORIGÈNE, *Commentaire sur saint Jean*. Tome I (Livres I-V). Texte grec, avant-propos, trad. et notes par C. Blanc. (Sourc. Chrét. 120). Paris, Cerf, 1966 ; in-8, 414 p.

Outline of Orthodox Monasticism (An-). Évery-Petit-Bourg, Prodromos, s. d. ; in-8, 21 p.

PAPOULIA, B. D., *Ursprung und Wesen der 'Knabenlese' im Osmanischen Reich*. (Südosteuropäische Arbeiten 59). München, Oldenburg. 1963 ; in-4, X-140 p.

PERRIN, J. M., Marie, *Mère du Christ et des chrétiens* (Foi Vivante 34). Bruges, DDB, 1966 ; in-12, 156 p.

PETRI, H., *Exegese und Dogmatik in der Sicht der katholischen Theologie* (Abh. z. Philos., Psych. & Soziol. Rel. H. 11-12, N. F.). München/Paderborn, Schöningh, 1966 ; in-8, VIII-255 p.

PODIPARA, P. J., *Die Thomas-Christen* (Das östliche Christentum, N. F., Heft 18). Würzburg, Augustinus-Verlag, 1966 ; in-8, 204 p. + 2 photos.

POL, W. H. van de —, *Anglicanism in ecumenical Perspective*, (Duquesne Studies. Theol. Series 4). Louvain, Nauwelaerts, 1965 ; in-8, X-293 p.

POSPISHIL, V. J., *Orientalium Ecclesiarum. The Decree on the Eastern Catholic Churches of the II Council of Vatican, Canonical-Pastoral Commentary*. N. Y., Fordham University, 1965 ; in-8, 75 + 13 p.

PUNDEFF, M. V., *Bulgaria. A Bibliographic Guide*. Washington, Library of Congress, 1965 ; in-4, X-98 p.

RAHNER, H., *Ignace de Loyola et les femmes de son temps*. Tome I & II. (Christus, Biographies 13, 14). Paris, DDB, 1964 ; in-8, 378 & 370 p.

RAHNER, K., *Écrits Théologiques*. T. 2 & 3. (Textes et Ét. Théol.). Bruges, DDB, 1960-2 ; in-8, 199 & 206 p.

Religionsfreiheit. Ein Problem für Staat und Kirche. Rahner, K., Maier, H., Mann, U., Schmaus, M., (Theol. Fragen heute, Bd. 9). München, Hueber, 1966 ; in-12, 140 p.

RIBER, M., *Catequesis del ecumenismo. Sugerencias*. Madrid, PPC, 1966 ; in-8, 67 p.

RICHTER, W., *Recht und Ethos. Versuch einer Ortung des weisheitlichen Mahnsbuches*. (Studien z. Alten u. Neuen Testament, Bd. XV). München, Kösel, 1966 ; in-4, 220 p.

RINGGREN, H., *Israels religion*. (Scandinavian Univ. Books). Stockholm, Bonniers, 1965 ; in-8, VIII-238 p.

RUBINSTEIN, N., *The Government of Florence under the Medici 1434 to 1494*. (Oxford-Warburg Studies). Oxford, Clarendon Press, 1965 ; in-8, XIV-336 p.

RUDNICKA, J., *Bibliografia powieści polskiej 1601-1800.* (Ksiazka w dawnej kulturze Polskiej XIII). Wrocław Ossol., 1964 ; in-4, 338 p. + 8 pl.

RUST, H., *Glaube und Denken im Wandel der Zeiten. Ihr wechselseistige Verhältnis geschichtlich dargestellt.* (Glauben u. Wissen 26). München-Basel, Reinhardt, 1965 ; in-8, 100 p.

SARKISSIAN, K., *The Council of Chalcedon and the Armenian Church.* Londres, S. P. C. K., 1965 ; in-8, XV-264 p.

Scandinavian Churches. A picture of the development and life of the Churches of Denmark, Finland, Iceland, Norway and Sweden. Edited by L. S. Hunter. London, Faber & Faber, 1965 ; in-8, 200 p. + 8 ill.

SCHACHERMEYR, F., *Die minoische Kultur des alten Kreta.* Suttgart, Kohlhammer, 1964 ; in-4, 366 p.

SCHELKLE, K. H., *Wort und Schrift. Beiträge zur Auslegung und Auslegungsgeschichte des Neuen Testaments.* (Kommentare u. Beiträge zum Alten u.N.T.). Düsseldorf, Patmos, 1966 ; in-4, 326 p.

SCHMAUS, M., SCHLETTE, H. R., GÖSSMANN, E., *Theologie im Laienstand.* (Theol. Fragen heute, Bd. 8). München, Hueber, 1966 ; in-12, 116 p.

SCHOENEN, A., *Heute wenn ihr Seine Stimme hört.* Kurspredigten zum Kirchenjahr. Bd. I : *Advent bis Pfingsten.* Regensburg, Pustet, 1966 ; in-12, 104 p.

Seraphim of Sarov 1759-1833 (Saint-). His Life and the Akathistos Hymn sung to him in the Russian Church transl. from the original Slav. by a nun of the Orth. Ch. Bussy-en-Othe, Orth. Monastery, s. d. ; in-8, 18 p.

Slovo. Zagreb, Staroslovensk. Institut, t. 15, 1965 ; in-8, 376 p.

STANGE, A., *Conrad von Soest.* Aufnahmen von E. Müller-Cassel. Königstein im Taunus, Hans Köster, s. d. ; in-8, 40 p. dont 32 photos.

STOLT, B., *Svensk gudstjänsttradition-eller reformkatolsk* ? Stockholm, Diakonistyrelsens Bokf, 1965 ; in-8, 115 p.

STUMPP, K., *Die Russlanddeutschen. Zweihundert Jahre unterwegs.* Freilassing, Pannonia-Verlag, 1965 ; in-4, 140 p. dont 98 ill.

Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts. Hrsg. von H. J. Schultz. Stuttgart/Berlin, Kreuz-Verlag, 1966 ; in-8, 654 p.

Geschichte der Textüberlieferung der antiken und mittelalterlichen Literatur. Bd. II : *Überlieferungsgeschichte der mittelalterlichen Literatur.* Zürich, Atlantis Verlag, 1964 ; in-8, 842 p.

THEILER, W., *Forschungen zum Neuplatonismus.* (Quellen u. Studien z. Geschichte der Philosophie, Bd. X). Berlin, De Gruyter, 1966 ; in-4, X-336 p.

TILLICH, P., O'MEARA, T. A., WEISSER, C. D., *Paul Tillich in Catholic Thought.* Foreword by J. H. Thomas. London, Darton, Longmans & Todd, 1965 ; in-8, XXIV-328 p.

TORRANCE, T. F., *Theology in Reconstruction.* London, SCM Press 1965 ; in-8, 288 p.

TREMBELAS, P. N., *Dogmatique de l'Église Orthodoxe Catholique.* T. I. Trad. par P. Dumont. Lettre-préf. de S. Ém. Card. Bea. (Textes et Ét. Théol.). Chevetogne et DDB, 1966 ; in-8, 648 p.

TSCHENKELI, K., *Georgisch-Deutsches Wörterbuch*. Bearbeitet von Y. Marchev. Fasz. 11. Zürich, Amirani 1966 ; in-8, col. 923-1018.

URS VON BALTHASAR, H., *L'amour seul est digne de foi*. Trad. R. Givord. (Foi Vivante 32). Paris, Aubier, 1966 ; in-12, 203 p.

VANHOYE, A., *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*. Préf. de S. Lyonnet. (Studia Neotestamentica 1). Paris, DDB, 1963 ; in-8, 288 p.

Vatikanum II. Volständige Ausgabe der Konzilsbeschlüsse mit ausführlichen Stichwortsverzeichnis. (Fromms Taschenbücher « Zeitnahes Christentum ». Sonderband 44). Osnabrück, Fromm, 1966 ; in-8, 822 p.

VILLAIN, M., *Vatican II et le dialogue œcuménique*. (Église Vivante). Tournai, Casterman, 1966 ; in-8, 238 p.

VOGTLE, A., JOSET, W., MUSSNER, F., SCHEFFCZYK, L., WILCKENS, U. *Was heisst « Auslegung der Heiligen Schrift »* ? Regensburg, Pustet, 1966 ; in-12, 212 p.

WATTEVILLE, J. de, *Le sacrifice dans les textes eucharistiques des premiers siècles*, (Bibl. Théol.). Neuchâtel, Delachaux, 1966 ; in-8, XVI-234 p.

WELLESZ, E., *Essays presented to Egon Wellesz*. Ed. by J. Westrup. Oxford, Clarendon Press, 1966 ; in-4, VIII-188 p.

WOLTER, H., HOLSTEIN, H., *Lyon I et Lyon II*. (Histoire Conc. œcum. 7). Paris, Orante, 1966 ; in-8, 319 p.

ZANANIRI, G., *Paul VI et les temps présents*. Paris, Spes, 1966 ; in-8, 388 p.

Zweites Vatikanisches Konzil. 2.3.4. Sitzungsperiode. (Fromms Taschenbücher « Zeitnahes Christentum » Bd. 30. 34. 38). Osnabrück, Fromm, 1964-6 ; in-12, 346, 358 & 672 p.

Table des Matières

I. ARTICLES

II. NOTES ET DOCUMENTS

III. CHRONIQUE RELIGIEUSE

catholique-COE (Bossey), 265. — MM. Visser 't Hooft et Blake à CP et Athènes, 400. — Le patriarche Justinien au COE, à Genève, 401. — Conférence *Église et Société*, 321 sv. — Rencontre COE/I-DOC, 401. — Réunion de *Foi et Constitution* à Zagorsk, 560 ; — du département Église et Société à Oxford, 561. — Réunion sur le COE, les alliances confessionnelles et Église catholique, 562. — Future réunion du groupe mixte, 563.

IV. BIBLIOGRAPHIE

Imprimatur,
F. TOUSSAINT, *vic. gen.*
Namurci, 20 dec. 1966.

Cum permissu superiorum.